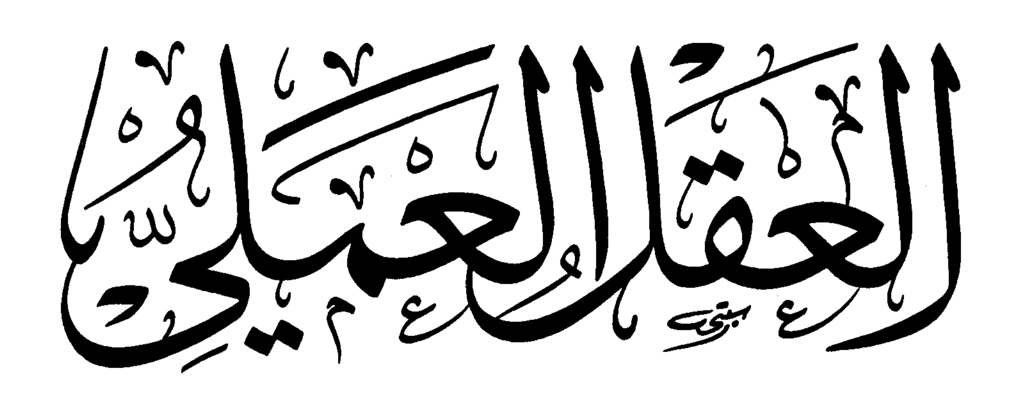
العقل العملي

دراسات منهجية
في الحسن والقبح العقليين
والبرهان في الجزئيات والإدراكات الاعتبارية

تأليف
محمد سند

مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر


العقل العملي

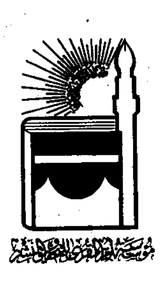


دراسات منهجية
في الحسن والقبح العقليين
والبرهان في الجزئيات والإدراكات الاعتبارية

تأليف

محمد سند

مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر



٢٧

مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر

العقل العملي

المؤلف : الشيخ محمد سند البحراني

الطبعة الأولى ـ ٢٠ / ذي القعدة / ١٤١٨ هـ

لبنان ـ بيروت

المقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

لمّا كان البحث عن الحسن والقبح العقليين ذا أهمية بالغة سواء في الحكمة العملية أو في أصول العقائد في مسألة دلالة المعجزات علىٰ صدق الرسل والانبياء عليهم السلام ومسألة اثبات الحكمة والعدل في صفات الباري تعالىٰ بنهج كلامي أو فلسفي في بحث العناية الإلهية.

ومسألة وجوب النظر في معجزة النبي صلى الله عليه وآله بل ووجوب أصل المعرفة ومسألة لزوم النبوّة العامة والإمامة، كما أنّه أحد الأدلة الهامّة في مبحث المعاد وكذلك الحال في كثير من مباحث أصول الفقه، (لزم) البحث الجادّ عن كون الحكم في هذا الباب من القضايا يقينياً أم هو من المشهورات بالاصطلاح المنطقي في مواد القضايا التي تنقسم الصناعات الخمس بحسبها، ثم إن كان من الاول فهل هو من الضروريات الست أم هو نظري كسبي استدلالي.

وينتظم البحث بعون اللّٰه تعالىٰ في تمهيدٍ نقدمه على فصول خمسة ثم خاتمة بحسب قواعد الحكمة والكلام.



وفيه مباحث :

المبحث الاول

قد اختلف في حسن الأفعال وقبحها وقيل أن الحسن والقبح يقع علىٰ معانٍ:
فقد يطلق ويراد بهما الكمال والنقص في الأفعال الاختيارية وفي الملكات النفسانية الاخلاقية وبهذا المعنىٰ فإن له واقعاً خارجياً يطابقه وتكون هاتين القضيتين من القضايا اليقينية.

وقد يطلق ويراد بهما الملائم والمنافر للنفس بحسب قواها المختلفة فما يوافق قوة منها يكون لذيذاً لها بحسب تلك القوّة وما ينافر تلك القوّة يكون مؤلماً كذلك وقد يسمّىٰ بالمصلحة والمفسدة أي مافيه ذلك، وقد يطلق ويراد بهما المدح والذم باقتضاء الأفعال الاختيارية لذلك كاقتضاء السبب لمسببه والمقتضي لمقتضاه أو بنحو اقتضاء الغاية لذي الغاية؛ فالأول كاقتضاء الاساءة الى الغير للانتقام والتشفي من الغيظ الحاصل بسببها فيقوم بذم وعقوبة المسيء والثاني اذا كان الغرض من المدح والذم الوصول الى مصلحة أو تجنب مفسدة نوعية أو شخصية فيحكم علىٰ فاعل مافيه المصلحة بالمدح وعلىٰ فاعل مافيه المفسدة بالذم ، وحينئذ فالحسن من الأفعال هو ما ينبغي فعله والقبيح ما ينبغي تركه ولا ينبغي فعله .

وأن المعنى الأخير يختص بالأفعال الاختيارية بخلاف ما تقدم .

ولكن التقسيم والترديد بين المعاني الثلاثة لا وقع له ولا صحّة وسيأتي بيان ذلك عند تحقيق الأقوال .

المبحث الثاني

المسار التأريخي للمسألة

فاعلم أن الحكم في هذا الباب عند الاوائل من الحكماء يعدّ من اليقينيات وكذلك الحال عند حكماء العهد الإسلامي كالمعلم الثاني كما سنوافيك بنصوص كلماتهم الى أن انتهت النوبة الىٰ الشيخ الرئيس حيث ذهب الىٰ خروج الحكم المزبور من اليقينيات الست وأنّه من المشهورات والآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية ولكنه مع ذلك لم يستبعد امكان البرهنة عليه في الجملة بأوساط تخفى على العامة وحينئذٍ يكون ذلك الحكم حق وبرهان إلا أنّه على أيّة حال محتاج الى كسب نظر لا يحكم به الانسان بعقله لو لم يؤدب عليه أي أنه ليس ضرورياً ، وهذا في الجملة يظهر من الشيخ الاشراقي ثم وصلت النوبة الىٰ المحقق الخواجة نصير الدين الطوسي ﷺ حيث انه ذهب في بعض كلماته الى كون الحكم المزبور وهذه القضايا من المشهورات والى أن ذلك مذهب الحكماء جملة أيضاً ومنشأ ذلك عبارة الشيخ في الاشارات ـ كما سيأتي عرض الكلمات مفصلاً ـ وفي بعض كلماته الاخرى كما في التجريد الى أنه من الضروريات ، ومجمل ذلك يفوح من كلمات الفخر الرازي .

وأما صاحب الاسفار فيظهر منه موافقة الشيخ الاشراقي كما في تعليقاته علىٰ حكمة الاشراق .

وأما المحقق اللاهيجي صاحب الشوارق فقد ذهب في رسالة بالفارسية «سرمايه ايمان» الى دخول هذه القضايا في الضروريات وانها بديهية وان الحكم ببداهتها ايضاً بديهي وأنّ جعل الحكماء ايّاها من المقبولات التي هي مادة الجدل لا ينافي ذلك لأن الغرض منه التمثيل للمصلحة أو المفسدة المعتبر فيه قبول عموم الناس لا طائفة مخصوصة، وهذا غير مناف لبداهتها اذ القضية الواحدة يمكن دخولها في اليقينيات والمقبولات من جهتين فيمكن اعتبارها في البرهان والجدل باعتبارين فهذه الاحكام من العقل النظري باعانة من العقل العملي كما لا يضرّ اعانة الحسّ في حكم العقل النظري ببداهة المحسوسات هذا ولكن ستعرف أن ما افاده موروث عن الاوائل وصرح بذلك المعلم الثاني والشيخ الرئيس في بعض كلماته كما سيأتي التعرض لذلك، ووافقه في ذلك كله المحقق السبزواري في (شرح الاسماء)، وأما متأخري مهرة هذا الفن فالكثير على كونها اعتبارية لا تقبل قيام البرهان عليها أصلاً، فالمسار بدأ من بداهتها الى نظريتها واحتمالها للصدق والكذب ثم الى اعتباريتها واستحالة قيام البرهان عليها.

المبحث الثالث

أدوار المسألة

يلاحظ أن هذه المسألة مرت بثلاثة أدوار:

الدور الأول :

ما قبل الاسلام وعلى صعيد كل الفلسفات، من يونانية وهندية وفارسية... كان الموقف من مسألة الحسن والقبح أنها بديهية، يقينية والمنكر لذلك سفسطائي، والقياس المشتمل عليها برهاني وهذا واضح وصريح لمن يتابع كلماتهم وخلافاً لنسبة المظفر والطوسي وابن سينا اليهم شيئاً آخراً....

الدور الثاني :

والذي كان رائده ابن سينا، حيث ادعى أن المدح والذم من المشهورات، كان ذلك في كتبه المترجمة والمعبرة عن آراء المشاء، إلا أنه في بعض كلماته في نفس هذه الكتب، قال: بإمكان إقامة البرهان على بعضها، مما يعنى واقعيتها..

ومن ثم يلاحظ التفصيل في كلمات الخواجة والآخند، حيث قالا بالشهرة في بعض، والواقعية لكن النظرية في بعض آخر...

والسر في هذا التغيير لما كان سائداً في أوساط الفلاسفة هو:

أ ـ أبو الحسن الأشعري : حيث فكك بين المدح والذم وباقي معاني الحسن، لنفي واقعيتهما، مستهدفاً في ذلك هدم أدلة علماء الكلام الشيعي في الامامة، المعتمدة على الحسن والقبح..

وتفكيك اللزوم يعني أنه ليس كل ما يمدح يكون مصيباً للكمال واقعاً وليس كل ما يذم يصيب النقص الواقعي..

هذا التفكيك إنسحب على ابن سينا، فكان اخراجه الفلسفي هو تصنيف المدح والذم في المشهورات.. أو لا أقل انكار بداهتها.

ب ـ أن القوة العاقلة عند ابن سينا قوة مدركة علامة فقط لا عمالة، في حين أن العقل العملي عمال، فانكر بداهة بل يقينية وواقعية مدركات العقل العملي تحاشياً لاشكالية عمالية العقل وصنفها في المشهورات..

جـ ـ عدم جريان البرهان عند ابن سينا في الجزئيات، وحينئذ عندما يقال هذا الفعل الجزئي حسن، لابد أن يكون من المشهورات لا اليقينيات لعدم جريان البرهان فيها، واليقينيات مواد برهان.

وهذا الرأي عدم جريان البرهان في الجزئيات خدم الأشاعرة كثيراً حيث شوش بحث الامامة وسد باب البرهان فيه لأنه جزئي..

الدور الثالث:

ويبتدئ من الاصفهاني.. انكر بداهة ويقينية بل واقعية الحسن والقبح كلية.. وصنفه في المشهورات والاعتباريات، ولم يكتفي رواد هذا الدور حتى نسبوا ذلك الى الفلاسفة..

والسبزواري في شرح الاسماء ويتبعه اللاهيجي تنبها الى اللبس الذي وقع

الاعلام وان لم يصرحا بذلك..

بل الملاحظ لكلمات الفلاسفة قديماً وحديثاً حتى ابن سينا في الحكمة العملية.. يجد أنهم يفسرونها بتحري الأفعال الحسنة وتجنب القبيحة وأن حسن هذه الأفعال وقبحها مما تطابق عليه العقلاء، وأن أدلتها برهانية وهي يقينية، واستعمال جانب الشهرة فيها في الاستدلال انما هو للترسيخ..

فان هذا يؤكد أن المرتكز عندهم هو رأي الفلاسفة القدماء وأن التغيير الحاصل انما هو بسبب لبس حصل عندهم ...

وتفصيل هذه الادوار:

الدور الأول

فقد ذكر أنتيغون في كتابه (الحقيقة) الذي نشره (جرفيه في باريس)[1] «أنه جاءت فلسفة السوفسطائيين صورة لبيئتهم ومرآة لواقعهم السياسي والاجتماعي والديني فبلاد اليونان كانت متفرقة متنافسة ومتناحرة مع بعضها البعض مما ولد في المجتمع شعور العصبية للمدنية الواحدة ومن ثم ومع الزمن تطورت هذه النزعة وأصبحت عصبية شخصية انانية وأضحى الفرد يضع مصلحته ومنفعته الخاصة فوق مصالح المدينة الدولة، وكان للحرية الدينية في المدن اليونانية الديمقراطية وللحروب الداخلية والخارجية أثرها في تزعزع الثقة بالعقيدة الدينية فوصفت بأنها قوى غير مرئية لكبح ولجم المواطنين، في هذه الاجواء ظهر السفسطائيون وعبروا من ذلك الواقع افضل تعبير فترجم السفسطائيون هذه الافكار وهاجموا الدين وقالوا: لأن الايمان بالآلهة ما هو إلا حيلة اصطنعها السياسيون للسيطرة

---

(١) تاريخ الفكر السياسي ، ترجمة محمد عرب صاصيلا ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.

على اغلبية الشعب ولتحقيق مصالحهم ومآربهم فالدولة ليست من صنع الآلهة بل لها أصل تعاقدي، فعمّت موجة من الشك في كل شيء مما أدى الى انهيار الاخلاق والعادات وتحطيم القوانين لانها قيود للغرائز الطبيعية، ولقد نادى السفسطائيون بنسبية القوانين والعادات والتقاليد السريعة لاحتكاكهم بالاجانب عن طريق التنقل والحروب والتجارة وللتغييرات السريعة التي ادخلت في التشريع داخل بلادهم ولا غرو في ذلك ولكنهم خلصوا الى عدم وجود معيار خلقي حتى في ذاته وارجعوا ذلك لشعور الفرد وحكمه الشخصي. ان هذه التعاليم السفسطائية السلبية كانت صورة معبرة عن الواقع العملي اليوناني فتصدى لهم سقراط بتعاليمه الايجابية وهاجم افكارهم ودعا للتمسك بالاخلاق والفضيلة. وكان السفسطائيون جماعة من معلمي البيان (الأدب) لا تربطهم عقيدة فلسفية طافوا بلاد اليونان متجرين بالعلم ومرتزقين من الموسرين والقادرين على دفع الاجر المرتفع اذ أن التعليم وخاصة فن الخطابة والبلاغة له اثره الكبير في جلب المال وفتح مجال النجاح في تولي الوظائف العامة للحكومات الديمقراطية، فالسياسة فن يقوم على الأساليب العملية على الخطابة والبلاغة وتدفع للوصول الى النجاح ورجل السياسة عليه أن يتقن فن الجدل والمناقشة والقدرة على اثبات صحة القول ونقيضه في نفس الوقت، هذا الفن كان الشغل الشاغل لليونانين لذا اقبلوا على هذه الدروس بشغف لكي يتكلموا بطريقة مقنعة ويجيدوا إفحام الخصم بالمجادلة والمغالطة والتلاعب على الألفاظ لتنتصرفضيتهم وتتغلب آرائهم في المجالس السياسية فكان هدفهم كهدف المحامي يخدم قضيته في أي سبيل ولذلك سمي اللعب بالألفاظ سفسطة اشتقاقاً من السفسطائيين. فهم ليسوا بحكماء يعتمدون العقل ويبحثون عن العلم ومعرفة الحقيقة، بل كانوا معلمين وخطباء يجيدون استعمال الحجج والأسباب ويتقنون وسائل الاقناع وأساليب الاستمالة

والتأثير. وبرتاغوراس من أقدمهم ولد عام ٥٠٠ ق .م ونال الاعجاب بفصاحته وكان يجعل من الغاية الضعيفة مبدأ قوياً، نشر كتاباً عن الالهة أسـماه (الحـقيقة) أستهله بالقول لا أستطيع أن أعلم ان كان الالهة موجودين أم لا؟ ان اموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم أخصها غموض المسألة وقصة الحياة. أراد أن يـحرر الناس من الخوف من رجال الدين ومن الاعتقاد بـان الدولة مـن صـنع الآلهـة وأساس الفلسفة ان الانسان الفرد هو المقياس لجميع الأمور، فكل انسان يقيس الأشياء كما تبدو له وكما تدركها حواسه، فما نراه صوابا فهو كذلك بالنسبة لك، ما أراه صوابا فهو صواب بالنسبة لي.

ومن أتباعه جورجياس ، وقد اشتهر بالبلاغة وعنى باللغة والبيان (الأدب) فنال اعجاب الاثينيين لفصاحة لسانه علم الخطابة فذاع صيته، وهاجم المدرسة.

وعذرهم كل انسان مقياس لما هو حق وصواب، ولا وجود لقانون خارجي اخلاقي عام يخضع له الجميع، وانما ذلك يرجع الى إحساس كل فرد، ولا وجود لقانون عادل عام.

ومن أتباعه كاليكلس ، فقد ذهب إلى أن العدالة هـي حـق القـرى والعـدالة القانونية أنشأها الرجال الضعفاء لحماية أنـفسهم، فـالضعفاء يسـتعملون العـدالة القانونية من أجل إخضاع الأقوياء وحرمان الاقوياء من حقهم الطبيعي في القيادة والسيطرة، والطبيعة سوف تعارض ذلك وتكشف فيحرر الأقـوياء أنـفسهم مـن القيود ويفرضون ذاتهم سادة على الأغلبية، ويسـود القـانون الطـبيعي، ويـقود الأعلى الأدنى في العالم.

هذا التناقض بين الطبيعة والقانون مخيفة اخلاقيا واجتماعياً. إن القوانين في الأغلب تجبر الانسان على أن يجعل من نفسه بشكل لا معقول جلاداً لنفسه وذلك بقبول ألما أكبر عندما يكون الأقل ممكنا وباكتفائه بلذة أقل عندما تكون الكبرىٰ

ممكنة وبتحمّله لضرر يمكنه تجنبه وبافساده اجمالاً لحياته، فمن الخطأ اطاعة القانون، لأن القانون العادل الحق هو القانون الطبيعي، ولكن من الأفضل عدم التمرد والثورة، بل التحايل عليه فقط.

هذه هي التعاليم لهم بوجه عام وتنطوي على مبادئ هدامة لكل مجتمع سواء من الناحية الدينية أم الاخلاقية أم السياسية.

وفي قبالهم كان سقراط يؤكد على وحدة الفضيلة والمعرفة وأهميتها في الحياة العملية، فللأخلاق حقائق ثابتة تقاس بها أفعال الناس، غير مبنية على أهواء فردية واعتبارات نسبية، بل على إدراكات كلية مشتركة بين الجميع يقوم العقل باستنتاجها، فالانسان يعمل الخير عندما يعلم به لأنه ليس شريراً بطبعه، وإذا صدر الخير دون العلم به فلا يعتبر خيراً ولا فضيلة، فالأعمال الاخلاقية موسسة على العلم بها وهو يقول أن التصويت والانتخاب لا يمكن أن يكون وسيطة للحكم بمعناه الصحيح، لأن الحكم الحقيقي مصدره العلم الصحيح، وهذا العلم الصحيح لا يتم إلا بالنسبة للعلماء أو الحكماء. وان القوانين لدولة ان صدرت عن العقل وجاءت صورة عن القوانين الالهية، كانت عادلة».

هذا ويمكن تعداد وجود النتائج والأدلة التي توصل إليها سقراط بالدرجة الأولى، ثم افلاطون وارسطوا ومن بعدهم الفارابي في تضييق الحسن والقبح بنحو الاشارة لما يأتي في مباحث الكتاب مبسوطاً حدود في العدل والظلم والمدح والذم والانبغاء والوجوب، كالتالي:

الأول: ان الاستحقاق الذي ينبع منه العدل هو الشيء والكمال الأولي له أو الثانوي الذي يجب أن يصل اليه سواء بتوسط القانون أو التوزيع أو المعاملة التبادلية أو القضائية وغيرها.

الثاني: ماهية المدح هي التوصيف بالكمال والنفع والثناء به، والذم هو

التوصيف بالنقص والدرك والضرر وبعد تقرر الحدّ الذاتـي لهـما فـيمكن اقـامة البرهان عليهما في القضايا .

الثالث : ان الغرض من المدح والذم هو ايجاد الباحث والشوق والحرص في النفوس علىٰ اقتناء الفضائل والكمالات .

الرابع : ان حسن الأشياء وقبحها ليس ناشئاً من وضع البشر ، ويتبدل حسب مواضعاتها وانما هو تابع للحقائق الثابتة لماهية الأفعال وأوصافها .

الخامس : ان العدالة صفة واقعية سواء كانت شرعية أو مساواتية ، لأن الأفعال علىٰ طبق الشريعة تتوسط بين الافراط والتفريط مؤدية إلىٰ الكمالات والفضائل للجميع كل بحسبه ، والمناسب له وهي أتم الفضائل .

السادس : ان معرفة العدالة والظلم والمتصف بهما من الأفـعال مـحتاجة إلى حكمة عميقة وعلم محيط بواقعيات الأمور.

السابع : ان العدالة هي تنظيم المشاركة في عقد المدينة على نـحو يـصل الى الغاية الكمالية آحاد الأفراد .

الثامن : ان اللذة والألم ليسا المدار لتحقق الحسن والقبح لاسيما في صـفات وأفعال الروح.

التاسع : ان المحمود العقلائي الاتفاقي هو الجميل الأخـلاقي وضـده الرديئ الأخلاقي، وهو المدح بالكمال والذم بالنقص.

العاشر : الشر يقال للأفعال المذمومة ولمـبادئها مـن الأخـلاق والآلام ومـا يشبهها ولنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شأنه ان يكـون له. فـهو فـي الأفعال بالقياس إلى من يفقد كماله بوصول ذلك إليه، مثل الظلم، أو بالقياس الى ما يفقد من كمال يجب في السياسة الدينية، وفي الأخلاق بسبب صدور هذه الأفعال عن الصفات، وهي مقارنة لإعدام النفس كمالات يجب أن تكون لها، وان كـان

الشر بالقياس إلى سببه الفاعل له كمال من قوى الغرائز السفلية.

الحادي عشر: ان السعادة هي لذة حاصلة لحصول كمال مدرك، والشقاوة هي الألم الحاصل لفقدانه وكمال الناطقة التعقل وكمال بقية القوى هو الانفعال عن الناطقة بتوسط الآراء الصحيحة.

الثاني عشر: معنى الوجوب في قولهم الواجب فعله وتركه، والذي ينبغي أو لا ينبغي هو ضرورة الفعل في حصول الكمال وسببيته له أو ضرورة حصول الشوق ومعلوليته عند الالتفات إليه، وقد قال بالضرورة الثانية ابن سينا أيضاً، وهذا الوجوب اما بمعنى الشرط أو العلّة.

الثالث عشر: ان الانبغاء في أصل اللغة (ينبغي) بمعنى المطلوبية والمطلوب والمؤثر، وهو يساوق الحسن العقلي والكمال والملائم وإلا فكيف يحدث الطلب من المريد، ويتبين من ذلك أن تعريف الحسن والقبح العقلي بالذي ينبغي أو لا ينبغي هو تعريف باللازم. كما يتبين أن هذا التعريف ليس اعتبارياً بل حقيقياً، لضرورة حصول الطلب والشوق بإدراك ما هو حسن وكمال عقلاً.

الرابع عشر: حسن الفعل يعني كماله في النظام الكلي في العالم السابق الذي يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفصيله على منهج العناية، فاستغناء الواجب وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله، وهذا باب ينفتح للبرهنة على عقلية الحسن والقبح بتوسط منهج العناية الالهية ، وللموازاة بين قاعدة العناية وقاعدة اللطف عند المتكلمين.

الخامس عشر: ان منهج العناية الالهية يخدم استدلال لمتكلمين بعد كون المدح والذم الصادقان متساوقان مع الكمال والنقص والخير والشر، وبذلك يكون استدلال المتكلمين العدلية بوسطية المدح والذم برهانياً، وتقتضيه العناية الالهية أيضاً، وأما اثبات الصغرى فهو كاثبات صغرى كمال الفعل، وان المتكلمين العدلية

في الحقيقة يقدّرون مقدمة أخيرة وهي أن كل ما هو حسن وممدوح فهو مناسب للذات الالهية ومرضي لها، وهي كالكبرى في العناية الالهية، وتقريرها: أن الأول تعالى عالما بذاته بما عليه الوجود في النظام الاتم والخير الأعظم وعلة لذاته للخير والكمال بحسب اقصى ما يمكن، وراضيا به على النحو المذكور».

وان المعاني الثلاثة من العلم والعلية والرضا يجمعها معنى العناية وهي عين ذاته، أي عين العلم بنظام الخير وعين السبب التام له والرضا به. وان الجواد الحق المطلق الذي هو بذاته فاعل كل وجود وراهب كل كمال ومفيض كل خير لا يكون منه امساك، ومن ذلك اقتضاء الحكمة والعناية الإلهية التشريع والتقنين، كما استدل الحكماء.

السادس عشر: ان بوسطية العناية الالهية يقام القياس البرهاني على ثبوت النبوة والشريعة في نظام الخير الاتم الأفضل الأكمل الصادر عن الله تعالى كما ذكره سقراط وافلاطون ومن بعد الى ابن سينا .

البرهان العياني الارسطي في الجزئيات والعمليات

السابع عشر: ان الانسان تصدر عنه الافعال بتوسط الميل والارادة عن رأي كلي هي القضايا التي تؤلف من علم مخصوص يبحث فيه عن الحسن والقبح أو الكمالات والنقائص التي في الأفعال سواء على صعيد العمل الفردي أم الاجتماعي. فالفاعل الارادي فعله ناشئ من الارادة وهي متأثرة من القوى المدركة التميزية وهي الاخرى تابعة في إذعاناتها للقضايا التي موضوعها أو مقدمها الأفعال ومحمولاتها أو تاليها الكمال، والفضائل والفوائد الواقعية والايجاب هو الضرورة واللابدية والتحريم بمعنى الامتناع أو التلازم بين

العدمين، فمجموعة تلك القوانين ليست اعتباريات بل قضايا حقيقية يكشف عنها البارئ لعدم احاطة العقول بوجوه كمالها، وليس الاعتبار هو المحرك للفاعل الارادي، بل مجموعة القضايا المذعن بها الصادقة التي تقبل البرهان، وأما تسجيل العقوبة فهي لزيادة التحريك والتسبيب للانبعاث نحو الكمال .

الثامن عشر : ان الفعل موجب من الارادة وهي من الرأي وهو يتكون من نوعية المعلومات المذعن بها من القضايا، وهي للعلم أو الجهل بحقائق الأفعال المؤثرة في حسنها وقبحها فيكون العلم ذا تأثير في اختيار الفعل الحسن ، ومنه يتبين أن الذم والمدح منه ما هو صادق وكاذب لأن حدّهما الماهوي كذلك .

التاسع عشر : الفطنة هي القدرة على الروية فيما هو خير ونافع بوجه عام في الاشياء، التي تؤدي الى الحياة السعيدة وملكه ابداء الرأي هو فضيلة الفطنة وأحد جزئي النفس العقليين اللذين مهمة كل منهما الحقيقة .

العشرون : القوة النزوعية هي التي يكون لها نزع الحيوان الى الشيء، والشوق والكراهة والطلب والهرب والايثار والتجنب والغضب والرضى والخوف والاقدام والقسوة والرحمة والمحبة والبغضة والهوى والشهوة وسائر عوارض النفس . وآلاتها جميع القوى المحركة العاملة بخلاف القوة الناطقة. وكما للثانية كمال فللاولى كمال أيضاً وهي الفضائل. وفضيلة الجزء الفكري هو العقل العملي والتعقل والذهن وجودة الرأي وصواب الظن.

وان الشوق عن نطق من خواص الانسان المسمى بالاختيار وبه القدرة على المحمود والمذموم والثواب والعقاب . فالنطق عملي ونظري، والعملي مهني وفكري وهو الذي يروّى في الشيء الذي يراد عمله. وأما الشوق عن تخيل ففي سائر الحيوانات وكذا اذا كان عن احساس فالخير الارادي والشر من خواصه .

الحادي والعشرون : ان مبادئ آراء العقل العملي هي آراء وقضايا مكتسبة من

العقل النظري بل هما قوة واحدة نسبتها الى ما فوق من المبادئ العالية الانفعال فتتولد العلوم ، ونسبتها الى ما تحت التسلط والتأثر فتتولد الأخلاق، ومقتضى خدمة النظري للعملي أن اوائل آراء العقل العملي هي أولية ضرورية وانقهار العملية للنظرية بتوسط المدركات اليقينية الكلية.

الثاني والعشرون : أن صحة وصدق القضايا الكلية غير كافية لحصول الفضيلة والكمال بل لابد من معرفة حال الموارد الجزئية والوقائع الشخصية كي يتميز انها صغرى لأي الكبريات الكلية فكلما كانت التجربة والخبرة أكثر كانت الاصابة أسدّ وكذلك تأثير الذكاء والبراعة.

الثالث والعشرون : ان حصول السعادتين بالحكمتين العملية والنظرية. وبذلك عرفت الحكمة والفلسفة بأنها حصول العلوم النظرية وكون الأفعال موافقة للجميل في الرأي المشترك والحقيقة.

الرابع والعشرون : الحكمة العملية موضوعها الأفعال من جهة الحسن والقبح المساوقة للكمال والنقص. والسعادة والشقاوة وانه من العلوم اليقينية البرهانية ، وقد تقدم ان معرفة العدالة والظلم والمتصف بهما من الأفعال محتاجة الى حكمة عميقة وعلم محيط بواقعيات الأمور.

الخامس والعشرون : سميت بالعملية لانها انما تمكّن في النفوس مع اعتياد الانسان لأعمالها لا بالأقاويل.

السادس والعشرون : في البراهين العملية تدرك الواقعة الاخيرة الممكنة (الصغرى) والوقائع مبادئ الغاية ونقط انطلاع بلوغ الكليات ، فالادراك للاحوال الجزئية هو ادراك (العقل العياني) كما أسماه كل من ارسطو والفارابي في المنطقيات، وهذا باب البرهان في الجزئيات وهو (البرهان العياني) أو (برهان العقل العياني) ، وقد أغفله ابن سينا في ترجمة منطق ارسطو، ولم ينبه عليه في

سائر كتبه من الشفاء والاشارات وغيرها، واقتصر على البرهان الكلي الحصولي، بينما نبّه على ذلك الفارابي في كتاب (المنطقيات) وميز بين قسم البرهان وشرائط كل منهما .

السابع والعشرون : ان المشهورات منها ما يصدق ويقبل اقامة البرهان عليه، ومنها ما هو يقيني لا يقام عليه لعدم كون مواد الاقيسة البرهانية أَبْيَن منه ولا منافاة بين كون القضية مشهورة وكونها يقينية أيضاً بلحاظين كما هو الحال في المتفق عليها بين عقلاء جميع الأمم وهي مبادئ العقل العملي المستعملة في أقيسته وقضاياه، ولا مجال للتشكيك فيها والمعارضة الجدلية بالقياس الجدلي لأن المادة في القياس المعارفي اما ان تكون بما هو أبين منها أو دونها في الظهور والشهرة وكلاهما عقيم لإنتفاء الأول ، والثاني لا يعارض إلا ما هو أظهر وأشهر أو مساوي، وهذا برهان يقينيتها .

الثامن والعشرون : أن القوى العملية عند تأثرها من القوى الطبيعية يُحدث ذلك هيئات انقيادية وهي أخلاق الرذيلة، وبخلاف ما اذا تسلطت عليها فانه يحدث أخلاق الفضيلة، ومقتضى هذا فطرية آراء العقل العملي.

وكذلك هو مقتضى أن العلاقة البدنية هي لأجل تكميل العقل النظري وتزكيته وتطهيره وذلك عند تدبير العقل العملي لهذه العلاقة، وعند دخالته ولو بنحو الاعداد والقابلية بتوسط اصدار الأفعال المنبعثة عن الآراء. فيصيّر العقل النظري من العقل الهيولاني عقلاً مستفادا، وهذه الآراء يتلقاها العملي عن النظري، ومقتضى ذلك أن تكون آراؤه الأولى في الجملة بمنزلة المبادئ الضرورية في العقل الهيولاني والتي بها تتكثر معقولاته ويكتسب بها معقولات ثانوية. وذلك هو مقتضى المراتب الأربع للعقل العملي كالاربع التي للنظري بعد كونها كمالات تكتسب وحصولها بمعارف وحقائق لا بقضايا وهمية .

التاسع والعشرون : أن الشوق في القوة العاملة يتبع ويحدث لوجود الرأي في القوة الناطقة وإذا كان برهانيا لزمه اقتضاءاً الشوق بالضرورة. فالشوق حينذاك عقلي إذا تبع رأياً عقلياً.

الثلاثون : تسالموا في مبحث العناية الإلهية على ايثار وتجويز الخير الكثير مع الشر القليل اللازم له، وكذا في الفعل الارادي . وكون ذلك من مقتضيات العقل الأولية والعقل المحيط. وان كون الارادة حكيمة هو ما اذا كان الفعل الصادر عنها منطو على خير وكمال ذاتا أو آثاراً، أي يكون منشأها عن رأي وقضية حقيقة موضوعها الفعل ومحمولها الخير أو الشر والكمال أو النقص والحسن أو القبح سواء كانت النسبة في القضية سلبية أم ايجابية.

الواحد والثلاثون : الرويّة الفكرية عن رأي يلحظ فيه العاقبة(الغاية) من خواص الانسان بخلاف الحيوانات فانها مطبوعة على ضرب واحد وافق العاقبة أم لا، ومقتضى ذلك أن الآراء هي بوسط العلة الغائية ، فيطابق الواقع فيصدق أو لا يطابقه فيكذب، فتتصور الجهات الثلاثة القضية من الوجوب والامتناع والامكان هذا مع كون الخير والشر الفلسفي كذلك أيضاً .

الثاني والثلاثون : ان ايثار النفس لاسيما الكريمة الغرامات والآلام لتفادي افتضاح أو خجل أو تعيير أو لحصول اموراً بهية عالية على الشهوات المعترضة، هي أحوال عقلية ويدلل على ذلك بالحسن والمدح وبقبح وذم خلافها والوصف بعدم الشعور والادراك لمرتكب الخلاف.

الثالث والثلاثون : ان لازم امكان البرهنة على آراء العقل العملي الذائعة المشهورة هو كون قضاياه محمولاً وموضوعاً راجعة مآلاً الى قضايا ضرورية بديهية، والا فلا سبيل للبرهان عليها، فالبرهنة في حكم العقل العملي لابد أن تنتهي الى البديهة، والا لتناقض الاذعان بذلك مع القول بكون كل قضاياه مشهورة

لا من الأوليات .

الرابع والثلاثون : صرّح ابن سينا بأن أكثر ما يذعن به الجمهور من القضايا في باب الخير والشر والظلم والعدل وآثارهما حق ـ كتاب الشفاء ـ الالهيات ـ ٤٣٥ ـ وصرّح في الاشارات في النمط الثالث وغيره بإمكان اقامة البرهان عليها أو بأن بعض قضايا العقل العملي هي من الأوليات .

الاعتبار القانوني العقلائي والحقائق

الخامس والثلاثون : ان القوانين والأحكام الاجتماعية الحقة هي التي يلزم من مراعاتها في مقام العمل الوصول الى الكمال الحقيقي الواقعي بنحو يوجب النظم والانتظام بين افراد المجتمع من دون تصادم أو تنافر بل مع التئام في الوصول الى كمالات الجميع .

السادس والثلاثون : ان الاجتماع ليس هيئة اعتبارية بل حيث أن وصول الآحاد الى الكمال لا يتم إلا عبر التكافل بينهم إذ الواحد المفرد لا يقتدر على ايجاد كل ماله نفع ضروري له ، فحصول كلٍ على كماله وعدم تسبيبه لنقص وإعدام كمال الآخرين هو ما يعبر عنه بعدم التجاوز في الحقوق وحصول كل على حقه الطبيعي أي استحقاقه التكويني للكمالات أي استعداد لها، وبذلك تنظم قوى الآحاد في ضمن حدود واقعية موصلة لكمال المجموع الكمال الحقيقي، وخلافها مؤد الى الشر والشقاء.

السابع والثلاثون : نصّ سقراط وافلاطون وارسطو بأن واضع التشريع يجب ان يكون قد هيّأه الله تعالى في الخلقة والفطرة لذلك. والوضع لا بمعنى الاعتبار بل هو كما يطلق على وضع مسائل العلوم ونصّ الفارابي بان مدبر المدينة الفاضلة

لابد من كونه معصوماً من الهفوات والزلات والخطأ والجهل والنقائص ، فائقاً في كل كمال وفضيلة، انساناً الهياً .

الثامن والثلاثون : أن الزجر عن الشر والحث على الخير من الغايات الكمالية في نظام الوجود الاتم. وان أفعال السنن لما لم يكن الشوق لإتيانها حاصلاً من الكل، وهي سبب كمالهم ووجودهم كان من الواجب في الحكمة الالهية ان يلزمهم ايّاها بتعريفهم أن الأمر لمن له الخلق، وقد أعدّ لمن اطاعه المعاد المسعد ولمن عصاه المعاد المشقي .

التاسع والثلاثون : ان العدالة هي تنظيم المشاركة في عقد المدينة على نحو يوصل الى الغاية الكمالية لآحاد الأفراد .

الأربعون : ان غاية الاجتماع المدني هي الوصول الى كمالات الأفراد وأن قبل الوصول الى تلك الغاية القصوى توجد غايات متوسطة هي حِكَم السنن التشريعية.

الواحد والاربعون : ان أول ضرورة لابدية في سنن الاجتماع المدني هي حاجة الانسان الواقعية في الوصول الى كماله الى بني نوعه من قبيل الشرط أو المعد أو المقتضى الواقعي، وأن منها تتولد بقية الضرورات .

الثاني والاربعون : ان العقوبة التشريعية انفعال موافق للعدالة وموجب لحصولها وهي ممانعة لهيئة الرذيلة في العاصي الخاطئ الظالم ، ومزيلة لتأثير تلك الهيئة وبالتالي مزيلة لها، ولهذا كان فعل العقوبة ممدوح لاتصافه بالسببية للكمال، فليست العقوبة محض اعتبار بل سبباً واقعياً للكمال. والعقوبة المدنية والقانونية سبب فاعلي للكمال لايجاد هيئة الفضيلة في العاصي الخاطئ واعدام هيئة الرذيلة في نفسه بالممانعة عن تأثيرها، فلذلك تمدح في موردها، وهذا التسبيب من خواص الموجود الارادي .

الثالث والاربعون : أن الوعد والوعيد بالثواب والعقاب من الأسباب الوجودية في نظام الوجود ولذلك اقتضت الحكمة وجوده .

الرابع والاربعون : ان تعريف الحسن الشرعي بما يثاب عليه والعكس في القبح هو تعريف باللازم، لا مواضعه اعتبارية ، اذ ما يكون كمالاً قد لا يتشوق اليه بعض الافراد، فيكون التسبيب اليه من العناية الإلهية الحكيمة واللطف العقلي، وتسبيب لاتيان تلك الأفعال الحسنة ولترك القبيحة بتوسط المثوبة على الأول والعقوبة على الثاني، وهذا التسبيب من خصائص الفاعل الارادي، وهذا هو الحال في جزائيات التشريع الاجتماعي، فالاستحقاق يعني ان حاقّ حقيقة الفعل موجبة لصفة كمالية أو شرية، وقد صرّح الميرداماد أن من الفطريات تشوق الخير المطلق من قبل كل شيء ويتم به وجود كل شيء .

الخامس والاربعون : ان نظرية الجزاء الاعتباري في العقوبة ونظرية تجسم الأعمال وتكوينيتها ونظرية ملكات النفس الحسنة والردية يتبين اتحادهما، بعد تبين الرابطة بين الاعتباري الصحيح والحقائق التكوينية حيث أن الأول للكشف عن الثاني وعن الكمال أو النقص والضرورة والامتناع وغيرها وكذا مقدار العقوبة المعتبرة المناطة بالحكم المعتبر تابع للمنكشف به من حقائق التكوين .

البراهين على ذاتية الحسن والقبح وتكوينيتها

السادس والاربعون : قد نص الحكيم ملا صدرا والحكيم السبزواري كما سيأتي أن نظرية العناية تبطل انكار الاشعري للحسن والقبح الذاتي للأفعال، لأنها تقرر الكمال والنقص للأفعال في حدّ ذاتها بالتقرر العلمي لها الازلي قبل الايجاد، كما تبطل دعوى الاشعري في الارادة الجزافية، من نفي الغاية الكمالية .

السابع والأربعون: قد نص الحكيم ملا صدرا كما يأتي ـ على قواعد فلسفية اخرى للبرهنة على الحسن والقبح الذاتي، منها العلاقة اللزومية بين الأفعال وآثارها الكمالية أو النقائصية، وان الحسن والمدح أو القبح والذم هو لذلك.

ومنها: حالات النفس ونشآتها الاخروية.

ومنها: اثبات الغايات في الأفعال وبطلان الارادة الجزافية.

الثامن والاربعون: أن الحسن والقبح لو كانا باعتبار معتبر كالشارع، فالحاكم بذلك هو العقل وإلا لتسلسل والفرض أن العقل لا يحكم أو لا يدرك حسن الاشياء، وبعبارة أخرى أن منشأ حكم العقل بانهما بحكم الشرع هو لزوم القبح والنقص والمنافرة مع الذات المقدسة.

ومنها: السببية التكوينية بانفعال القوى الدونية عنهما فيكون انفعالاً عن العقل لا انفعالاً عن القوة الحيوانية كما قد يقال، بضميمة ما تقدم من حدّهما تكويناً.

الدور الثاني

فيمكن تفسير ما وقع لابن سينا من مخالفة وتبديل لرأي الفلاسفة المتقدمين في الحسن والقبح، واعزاؤه الى ثلاث مناشيء:

الأول: ما وقع من مغالطة التفكيك بين معاني الحسن والقبح من المدح والذم والكمال والنقص والملائم والمنافر، من الاشعري حيث احتد الجدال قبل ابن سينا في الوسط العلمي مما يوهم عدم بداهتهما، مع أن ديدن مذاهب السفسطية الجدال في الحقائق البديهية.

الثاني: ما التزمه في كثير من مواضع كتبه من أن القوة العاقلة شأنها الادراك لا غير، فليست هي من القوى العمالة، فكل ما يتصل بالعمليات من القضايا لا يرتبط

بالقوة الدرّاكة النظرية ولا بمدركاتها، فلا تكون القضايا العملية مدركة بالقوة النظرية، فلا يقام عليها البرهان ولا يتعلق بها اليقين.

الثالث : حصر البرهان في القضايا الكلية من العلم الحصولي، فلا يقوم على الجزئيات وفيما يتصل بالعمل الجزئي من القضايا العملية، وكذا لا يقوم على الاذعان الحاصل من قوة لا تتعلق بالكليات بل الجزئيات، وقد خالف في ذلك القدماء من الحكماء حيث قسموا البرهان الى قسمين، كما يأتي في كلمات سقراط وافلاطون وارسطو والفارابي، وقد أوجب ذلك تبديل مسار كثير من المسائل الفلسفية في كتبه المعدّة لترجمة مبانيهم كالشفا والاشارات وغيرهما، من دون أن يشير الى ذلك الخلاف والتغيير وقد سبب ذلك اللبس على من تأخر عنه ثقة منهم بإحاطته بمباني القدماء، بخلاف ما لو اقتصر في ذلك على كتبه المعدّة لآرائه الخاصة به كمنطق المشرقيين والتعليقات.

ولأجل ذلك يشاهد التدافع بين كلماته في المواضع المختلفة من كتبه كما يأتي التنبيه على مواضعها . ولأجل ذلك ارتكب التغيير في تعريف القضايا المشهورة الواقعة في الاقيسة خلافا للحدّ المذكور لها عند الحكماء قبله .

فوارق أخرى لمذهب ابن سينا مع من تقدمه من الفلاسفة

الأول : ان البرهان عند ارسطو كما في كلامه الآتي في كتاب نيقوماخس ـ يقام في (الوقائع الجزئية) وهو (البرهان العملي) في قبال (البرهان النظري) الذي يقام في (القضايا الكلية)، ويتم ادراك الأول (بالعقل العياني) ، وادراك الثاني بـ(العقل النظري)، والأول ادراك (حضوري شهودي) والثاني ادراك (حصولي)، وان في الأول ادراك للواقعة الاخيرة الممكنة (الصغرى) وفي الثاني ادراك للحدود الثابتة

الكلية (الكبرى)، والصغرى هي الغاية المطلوب بلوغها إذ في الحكمة العملية يراد بلوغ (الحكمة في الاعمال الجزئية) ولا طريق للحكمة إلا البرهان وهو العياني باستخدام العقل العياني الشهودي لأداة الفطنة. كما هو الحال في الحكمة النظرية يراد بلوغ (معرفة حقائق الأشياء الثابتة الدائمة) بتوسط البرهان الحصولي، فالبرهان العياني (تطبيق) برهاني للكليات ـ المبرهن عليها بالبرهان النظري ـ على المصاديق الجزئية فهو عاصم في التطبيق على الجزئي وموجب لليقين فيه، بخلاف البرهان الحصولي النظري، والأول في (الوجود المستقبلي) الذي لم يوجد ولم يتشخص بل هو باق على كليته، والثاني في الموجودات الأعم من (المحققة الحاصل وجودها) هذه مجمل الفوارق بين قسمي البرهان، ويترتب على ذلك فوائد خطيرة منها أن المعجزة برهان من النمط الأول لتصرمها غالباً وجزئيتها وان كان لها ثبات بلحاظ اثباتها بالتواتر، ومنها أن المادة الحدسية ادراك قلبي حضوري لا من العلوم البديهية الحصولية، كجعلهم الفطريات منها مع انها وجدانيات بالمعنى الأعم لا صور حصولية. بل من التدبر يتبين ان بديهية الحصولي من العيانيات الحضورية.

الثاني: أن القول بتباين واختلاف اطلاقات الحسن والقبح بحسب معان ثلاثة، لم يكن لها أثر في كلمات الفارابي ومن تقدم عليه من الفلاسفة، بل هم يعدّونها متساوقة، ويقررون حدّ المدح والذم بالإتصاف بالكمال والنقص والنفع والضرر كما هو حدّهما في اللغة، كما هو في كلماتهم كثيراً، وانه عندهم لا مدح ولا حمد ولا تمجيد ولا ثناء ونحوها إلا بالكمال والنفع، ولا ذم ولا قدح ولا عياب إلا بالنقص والضرر والفساد وان الملائمة والمنافرة من لوازم الشيء بلحاظ كونه كمال الشيء أو نقص له، والظاهر أن بدأ هذه الدعوى هي من أبي الحسن علي بن اسماعيل بن اسحاق الاشعري البصري المتوفى في اوائل القرن الرابع سنة

٣٢٦هـق، ومن ثمة جاءت في كلام ابن سينا كما سيأتي وقد تمحلها الاشعري فراراً من ما استدل به المعتزلة على الحسن والقبح وسيأتي الاشارة عليه . وان الأشعري قد اقتبس ذلك من ترجمة كتب سفسطية اليونان الذين باحثهم وجادلهم بالبرهان سقراط .

الثالث : أن التعريف الدارج عند الحكماء لمواد القضايا من قمم المشهورات وهو: كل قضية تطابقت عليها آراء العقلاء وتوافق حكمهم بها» من دون أخذ قيد زائد ولذلك ذكر الفارابي ومن قبله أن كل البديهيات داخلة في المشهورات لقضاء عقل كل العقلاء بها، بينما أضاف ابن سينا قيداً آخر للتعريف وهو : ولا واقع لها وراء تطابقهم » ولا يخفى مدى تأثيره في البراهين.

الرابع : ان قوة العقل العملي عند الحكماء وقبله قوة ادراكية عمالة، بينما ذهب هو في عدة مواضع من كتبه الى انها قوة ادراكية محضة، غير عمالة . فمن ثم صعب عليه تفسير حكمية الأفعال الجزئية الصادرة عن النفس والجوارح، أي امتنع عنده برهنة تطابق الفعل الجزئي الخارجي للقضايا الحقيقية، وانتفى لديه ميزان عاصم للعمل عن الخطاء، وهذا أمر بالغ الخطورة في علم الحكمة والمعارف وبمنزلة سدّ باب نصف الحكمة وباب نصف المنطق وباب نصف المعارف، مع أنه خالف نفسه في الأنماط الثلاثة الأخيرة في كتاب الاشارات، حيث توخى حكمية وعرفانية سلوك الانسان. ولو قدّر أن هذا الشق من الحكمة والمنطق كان مفتوحاً كما كان عليه الاقدمون من الحكماء ، لكانت البحوث والمسائل الحكمية غير ما هي عليه الآن من ثراء التحقيق ووفرة القواعد، وسيتبين القارئ مما يأتي من استعراض كلمات الحكماء وأدلتهم وما نعرض له من نقاط ونكات مستخلصة منها أن بين العقل النظري والعقل العملي موازاة في الادراكات في كافة بحوث المعارف من التوحيد الى المعاد، وأن منهج الحكماء الاقدمين كان على الجمع في الاستدلال

بين كلا السنخين من الأدلة المستفادة من النظري والعملي، لكن بعد ابن سينا افترق نهج الاستدلال فأخذ بالأول الحكماء والمتأخرون وأخذ بالثاني المتكلمون، فسيتبين مثلاً أن بين قاعدة العناية وقاعدة اللطف وحدة في المعنى غاية ما في الأمر أن العقل النظري يدرك الحقيقة عبر ضرورة الثبوت الانكشاف الاذعاني بينما يدرك الحقيقة العقل العملي عبر الجذب والنفرة ، فالانجذاب الى الكمال والنفرة من النقص، فيمتدح بالكمال ويذم بالنقص، وأن هذين النجدين المجهز بهما الانسان في وجوده يستطيع ـ بحسب قدرته ـ كشف وادراك اقصى الغيب من التوحيد والمعاد، فمن ثم ترى أن المتكلمين يحررون مختلف مسائل التوحيد والمعاد بلسان العقل العملي ويهتدون في الجملة الى كثير من نتائج بحوث الحكماء التي بلسان العقل النظري فوحدة قاعدة العناية واللطف كما يأتي ليست إلا موازاة جزئية بين قواعد العقل النظري والعقل العملي، وبالامكان التنقيب والتحليل للوحدة بين سائر القواعد المستنتجة من النظري والعملي وقد أشار سقراط وغيره، كما سيأتي في كلماتهم الى كثير من موارد الوحدة بين القواعد والمحاذاة بين مباحث الحكمتين النظرية والعملية وهذا سلكه ابن سينا في الأنماط الثلاثة الاخيرة في الاشارات، أي المحاذاة بين مباحث المعرفة النظرية ومباحث الولاية والمعرفة السلوكية، وتبيان الوحدة بين النهجين وهذا الذي عليه متكلموا الامامية من التلازم بين التوحيد والمعاد وبين النبوة والامامة وهو التلازم الموجود بين التوحيد النظري والتوحيد العملي.

الدور الثالث

فلعله ابتدأ من الحكيم الفقيه الاصفهاني (الكمپاني) حيث ذهب الى الاعتبارية

الفرضية مطلقاً في قضايا العقل العملي والحسن والقبح، ومنشأ ذهابه ما في بعض مواضع كلمات ابن سينا من تعريف المادة المشهورة بانها القضية التي تطابق عليها العقلاء ولا وراء لها واقع تطابقه ، فان هذا التعريف ينطبق على الفرض الوهمي المعبّر عنه في اصطلاح علم اصول الفقه بالاعتبار ، وأن تطابق العقلاء هو لأجل مصلحة نظامهم، وتبعه تلميذيه الشيخ المظفر والعلّامة الطباطبائي. وان افترق الثاني عن المحقق الاصفهاني في الجملة، وقام الثاني بتأليف رسالة وضعها في (الاعتباريات) وبحث في حقيقته وتقرره وامتيازه عن التكوينيات ، وهو بحث ضافٍ حافلٍ بالنكات وخلاصة لتحقيقات الابحاث الأصولية حول الاعتبار، إلا أن ذلك فتح باب التساؤل في الوسط العلمي وأندية التيارات الفكرية الأخرى عن برهانية الاستدلال بالحسن وبالقبح والتي اكثر منه العدلية في مسائل الكلام، وعن مدى ثبات الشريعة السماوية بعد كونها ألطافا في الحكم العقلي أي أنها كاشفة عن ما هو موضوع للحكم العقلي العملي، وبالتالي في استغناء العقل البشري عن الوحي في ما يسنّه من قوانين لنظام الاجتماع وغاية ما ذكره العلّامة الطباطبائي في المقام في رسالة الاعتباريات على ضرورة اعتبار الحسن والقبح وان لم يكونا تكوينيين، هو ضرورة احتياج الفاعل الارادي في صدور الفعل منه الى الاذعان بالاعتبار لتتولد منه الارادة، ومن ثم الفعل ومن ثم وصول تكامله بتوسط الفعل . وهذا الذي ذكره مضافا الى الخدشة فيه كما يأتي مبسوطا غير مفيد لدفع التساؤلات السابقة ، لانه مادام انه الحسن والقبح وحكم العقل العملي غير متطابق مع الواقع ـ حسب نظريته ـ فلا برهان ولا ثبات للحكم العقلي الذي هو أساس الأحكام الشرعية .

وكذا ما ذكره من بيان الارتباط بين الاعتباريات وبين الحقائق التكوينية وترتب الكمالات عليها، بعد عدم وجود الرابطة الضرورية بين ما هو تكويني وما

هو فرضي اعتباري ، وان احتاج ضرورة الفـاعل الارادي فـي تـولد ارادة الى الاعتبار.

كما ان غاية ما ذكر المحقق الاصفهاني وتبعه الشيخ المظفر فـي المـقام فـي ضرورة الحسن والقبح مع كونهما فرضيين اعتباريين هو ضرورة مطابقة الارادة للذات الازلية مع حكم العقل العملي لانه واجب الوجود هو الموجد للعقل وكماله. ولا يرى الناظر في هذا الاستدلال غير تكرار الدعـوى مـن دون تـدليل لتـلك الضرورة، مع عدم اندفاع السؤالات السابقة بعد كون حكم العقل الملي فـرضي اعتباري لا ارتباط له بالواقعيات.

وقد فتح هذا علي أيّ تقدير البحث عن الرابطة والعلاقة بين الحكـم العـقلي بالحسن والقبح والاحكام الاعتبارية القانونية سواء في الشريعة الحقة أو القوانين الوضعية البشرية، وسيجد القارئ اشباع هذا البحث عند الفلاسفة المتقدمين، وقد عقدنا في الخاتمة وعند تعليقنا على مذهب الحكيم المحقق الاصفهاني والعلّامة الطباطبائي(قدهما) بحثاً مستقلاً عن باب الاعتباريات والضـوابـط العـامة فـي أحكامها.

وستكون طريقة البحث في الكتاب هي بالتعرض لمذهب كـل حكـيم بـذكر نصوص الاقيسة والأدلة التي اعتمدها بنحو مبسوط ثم نأخذ بالتعليق عـلى مـا نقلناه من مذهبه بتلخيص الوجوه المستفادة من كلامه مـع تـحقيق لحـال تـلك الوجوه.

وقد شمل البحث اموراً : الأول : احكام العقل العملي في كل من باب الاخلاق والافعال الخاصة ، والثاني: باب التدبير والسياسات للمدن ، والثالث: باب التدبير والسياسة المنزلية أي حكم العقل العملي المتعلق بفعل الفـاعل الارادي بـلحاظ نفسه وبلحاظ غيره وبلحاظ الاجتماع المدني.

الرابع : باب البرهان العياني الذي وضعه سقراط وافلاطون وارسطو وفصلّه الفارابي في المنطقيات، وهو الذي يقام على الحكم في الجزئيات .

الخامس : حقيقة قوة العقل العملي وقوة العقل النظري.

السادس : حدّ وتعريف القضايا المشهورةالتي تقع مواداً للأقيسة وأقسامها.

السابع : لمحة لتاريخ البحث وتطوره وتبدل الاراء فيه ومنشأ ذلك.

الثامن : باب الاعتباريات وفصولها العامة، وارتباطها مع احكام العقل العملي.

التاسع : العلاقة الفلسفية بين احكام وقواعد العقل النظري واحكام وقواعد العقل العملي، والرابطة بين القوتين ومدركاتهما، وبيان وجود المحاذاة والموازاة بين جميع احكامهما.

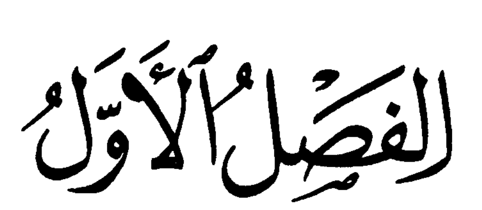
العاشر : برهانية المعجزة من باب العيان الحضوري لا مجرد العلم الحصولي، ويقينية البديهيات في البراهين الحصولية متولدة من العلم الحضوري العياني.

ملاحظة :

استعراض الكلمات ونص العبائر

ونبدأ في العرض حسب التدرج الزمني واستسمح القارئ في طول هذا المبحث حيث انه يحتوي على التدليل على ماذكرناه في المبحث السابق ، هذا من جانب ومن جانب آخر تحتوي النصوص المقتطفة على ما أقامه صاحب النص من الدليل علىٰ كون الحسن والقبح من القضايا اليقينية البديهية أو المشهورة وأردفه إن شاء اللّه تعالى بشيء من التوضيح وموضع الاستشهاد وان كان تحقيق الاقيسة على المطلوب ستذكر في مبحث لاحق .

وقد ابتدأت في تأليفه في صيف عام ١٤٠٩ هـ ق وتمّ الفراغ في صيف عام ١٤١٣، وتم الفراغ من تصحيحه ومقابلته في شهر رمضان عام ١٤١٨ هـ ق .



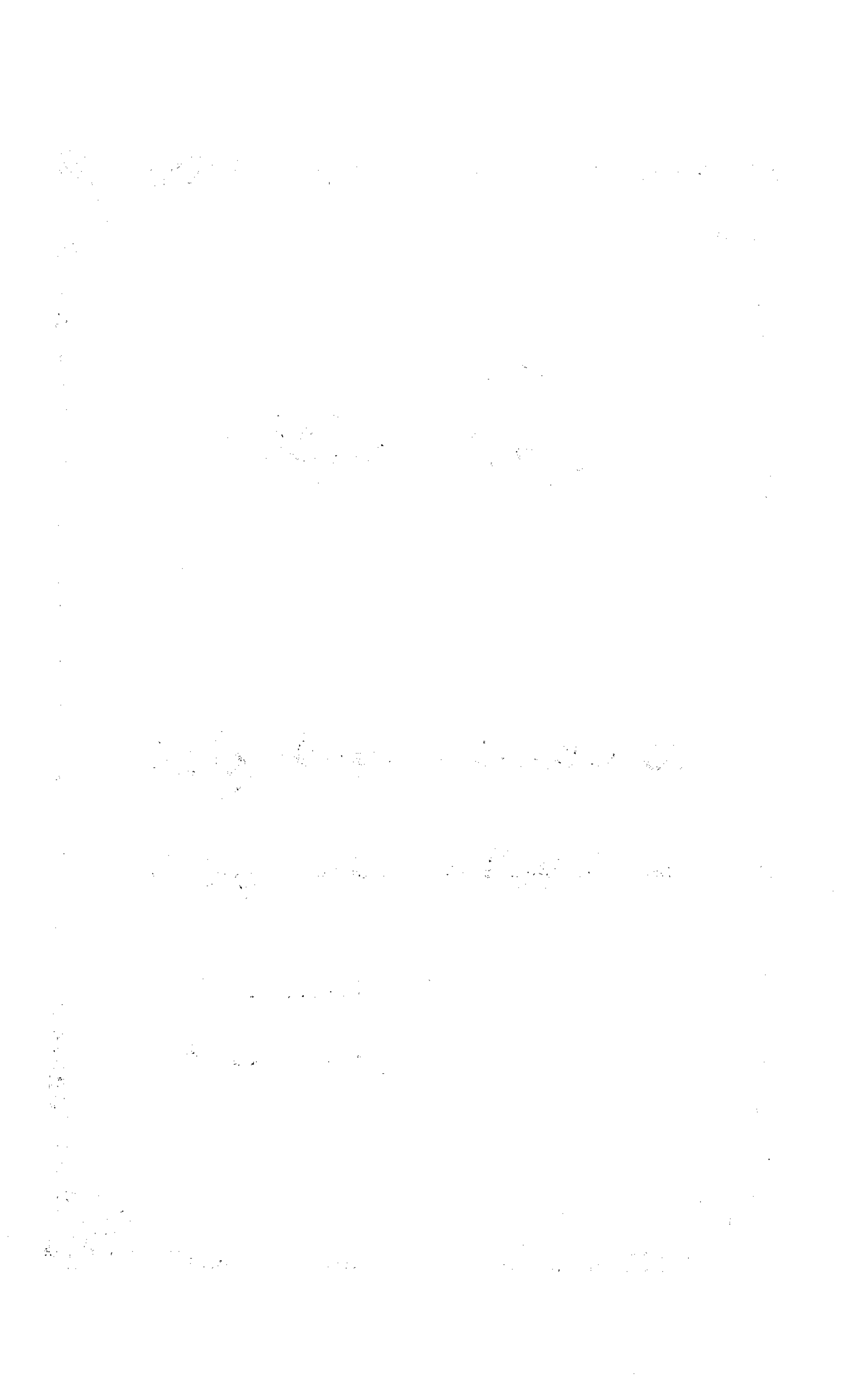
الفصل الأول

● رأي الفلسفات الهندية

● رأي الفلسفة اليونانية

● مذهب سقراط وافلاطون

● مذهب ارسطو



رأي الفلسفات الهندية[1]

جاء في مقدمة[2] كتاب (اوپانيشاد)[3] بعدما قسّم سير المذاهب في الهند الى تسعة أدوار وجعل الدور الخامس عصر الفلسفة مدة أربعة قرون (من ٥٠٠ الى ١٠٠ قبل الميلاد) وفي هذا الدور برزت مذاهب جين وبودا تحت عنوان عقيدة (عدم الاثنينية)، جاء فيها: «في الدور السادس حدث ردّة مضادة للطريقة الفلسفية والمنطقية وعقيدة عدم الاثنينية (ادويت) بسبب وقوع التفاسير المتعددة لنظرية (اوپانيشاد) اي السرّ الأكبر أو سر الاسرار[4] وغالب تلك التفاسير تنكر واقعية العالم وتلك النظرية منتشرة في أرجاء الهند وإلى يومنا هذا تحتل مكانة مهمة في التأثير على روحية واعتقاد الناس. وأصل هذه النظرية أن الكل واقعية ربانية، ففي حسبانها أن كل الموجودات حتى ذرات الوجود من المظاهر الإلهية، ويترتب على ذلك أن كل الاختلافات والانحاء الاخلاقية والفردية مرتفعة من البين فالصالح والطالح كل منهما من مظاهر الروح الواحدة للعالم ويستدلون على

---

(١) والمأخذ والاعتماد في ذلك كتاب (اوپانيشاد) ولفظة (أوپانيشاد) سنسكريتية كناية عن (السر الاكبر) أو (سر الاسرار) والكتاب باللغة السنسكريتية ترجمه الى اللغة الفارسية شاهزادة محمد داراشكوه ابن شاهجهان والطبعة للناشر (كتابخانه طهوري) سنة ١٣٥٦ هش / ١٣٩٨ هق. والكتاب مجموعة كتب في المذاهب الهندية القديمة جداً ومن المصادر المهمة المعدودة في العصر الحاضر وحكي ان العلّامة الطباطبائي قدس سره قد اعجب كثيراً به عند مطالعته وقال انه مشتمل على معان عميقة دقيقة.

(٢) مقدمة الكتاب كما قال بعض أهل التحقيق أنفع وأكثر افادة من متن الكتاب حيث أن اللذين وضعاها استخلصاها بتتبع وافر من متن الكتاب مع تهذيب وترتيب جيد بالاضافة الى حل كثير من الرموز والاصطلاحات.

(٣) ص ٣٠.

(٤) كانت المذاهب الاعتقادية الهندية تدور رحاها غالبا حول تفسير سر الاسرار أو ما يعبر عنه حاضراً في الاصطلاح حقيقة الحقائق.

ذلك بأن الافراد والموجودات المتميزة والمتعددة بالصور والاشكال هو تعدد وتكثر خيالي ناشيء عن خطأ الباصرة وخطأ ادراكاتنا .

ففي هذا الدور بدأت وأخذت النظرية القائلة بالظهور الالهي في الازمنة المختلفة المتقطعة في القوة والانتشار وإن كانت هذه النظرية موجودة في الأدوار السابقة ولكن في هذا الدور نمت ونضجت . ففي (بهگود گيتا) ذكر ما معناه «في الوقت الذي تذهب فيه العدالة والتقوى وتنعدم ويتفشى فيه الظلم والمعصية اني سأظهر في الدنيا لحفظ الخير وهلاك المسيئين واستقرار العدالة والتقوى ، إني آت الى الدنيا دور بعد دور» انتهى .

أقول :

ففي كل من الدور الخامس والسادس يقرّ بأن العدالة وخيرية الفضائل وحسنها واقعيتها كبقية الاشياء الموجودة الأخرى على سنخ واحد وانها موجودة من قبل البارئ تعالى لا أنها مواضعة عقلائية بشرية .

وجاء في المقدمة[1] المزبورة أيضاً تحت عنوان «الروح الواحدة للعالم» وأنها نظرية مقاربة لوحدة الوجود عند العرفاء والصوفية من جهة انها غير قابلة للتعريف والدرك وانها غيب مطلق وأن المراسم الدينية ليست الاّ طقوس وأن الكثرة وهمية ، جاء فيها : «أن البصير يرى نجاته في التفكر والتعقل في الروح الواحدة (وان كان معرفتها محالة) وفي الغلبة على إنيته ونفسه وفي إماتة غرورها وهواها بالرياضة ... وفي هذا الدور كان يلتزم بعقيدة التناسخ والتسلسل الدوري بالولادة والموت وكانت ذات رسوخ في الطريقة الجينية والبودائية سيّما في المذهب الجيني حيث اتخذت أهمية ملحوظة فيه، وفي الأوپانيشاد القديمة وقع البحث أيضاً حولها ، وهي ذات صلة وثيقة بالأصل النظري (كرما) (العمل) والمقصود منه جزاء

---

(١) ص ٢٧.

الأعمال الحسنة والقبيحة سواء الفكرية أو البدنية ... وهذان الاعتقادان التناسخ وجزاء الأعمال الحسنة والقبيحة أساس مذهب الهندو، فعلى الأصلين المزبورين لا يكون الموت نهاية الحياة بل بداية دورة من أدوار الحياة والفرد الذي تولد ومات عدة مرات في التسلسل الدوري في كل دورة حياة جديدة هو نتيجة للأعمال الحسنة أو القبيحة في الأدوار السابقة، ومع ذلك فعقيدة (كرما) لا تتفق مع نظرية الجبر اذ الانسان باعمال نفسه صيّر نفسه في الغنى أو الفقر موجوداً في الحال وكذلك في العائلة الحالية والبلد والميول والشهوات الحالية وله القدرة في تغيير حياته الحالية والمستقبلية».

وقال تحت عنوان «الولادة والموت»[1] : «عامة شعب الهند يعتقد بالتناسخ واعتقاده بالكرما ساعد على الفكرة القائلة بأن الفرد يقدر على نيل الدرجات العالية في الحياة في الادوار المختلفة عن طريق الاتباع للطريق الصحيح واتيان الأعمال الحسنة وفي صورة عدم اتباع الطريق الصحيح والحق ومتابعة الهوى النفساني يتنزل الى الدرجات الدنيئة والى الدرجة الحيوانية... وبقبولهم لتلك العقيدة تكون آداب اليوگو (يوقا) خارجة عن سلسلة الأعمال البدنية المحضة بل المقصود من الاتيان بكل تلك الآداب هو ايجاد الارتباط بالذات المطلقة (الوجود المطلق) » انتهى.

أقول:

فترى أن موارد الحسن في الأفعال والقبح ليست اعتبارية لا ربط لها بالواقعية عندهم بل هي **واقعيات مؤثرة في الكمال والنقص** لا ينفكان عنهما متطابقة معاً.

وجاء في المقدمة الثانية[2] تحت عنوان «تعليمات اوپانيشاد» :

«وجاء في اوپانيشاد ميتري : مع استقرار واطمينان خيال الشخص بالأعمال

---

(١) ص ٢٩.

(٢) للمصحح الآخر ص ٣٠٧.

القبيحة والحسنة يمكن رفعها من البين ومع اطمينان النفس الذي للنفس تصل لمقام العزّ الابدي»(٤ ـ ٢٠).

«وجاء في اوپانيشاد بريهدارينك: كل من كان براهمن هكذا يفكر وبسبب استقرار الخيال والتسلط على النفس والزهد في الدنيا والصبر واجتماع الخاطر فانه يتحقق بالنفس الكلية ويراها في نفسه وكل الأشياء في النفس الكلية، القبائح لا تتسلط عليه بل هو يتغلب عليها، فلا تؤثر فيه بل هو يقلعها ويكون مطلقا من قيد القبيح مطلقا من قيد اللون مطلقاً...».

وأيضاً في المقدمة الأولى[1] تحت عنوان «الفرق المختلفة لليوگا(يوقا)»:

«الجوگي يعتقد أن بالجهد يمكن رفع الشرور والنقائص التي وصلت الينا من الحياة السابقة ويمكن عن طريق العمل الحسن الحصول على أفضل النتائج في عقيدة الجوگي، النتائج الجيدة الفاضلة لا تحصل إلّا بالفكر والعقل السليم» انتهى.

أقول:

النظرية هذه واضحة الانطباق علىٰ الحدّ الذي أفيد في الحكمة العملية للعقل العملي حيث أن العمل الذي ينتخب على ضوء الفكر والعقل السليم موصل الى النتائج الكاملة العالية كما سيأتي مفصلاً في كلمات القوم. وأيضاً الحسن المأخوذ فيها بمعنى بالمدح لأنها جعلت العمل الحسن وسيلة للحصول على النتائج الجيدة ولو كان بمعنى الكمال لكان هو بنفسه غاية لا مقدمة وهذا التقريب آتٍ في النظريات اللاحقة ذكراً.

وعن الفلسفة البودائية[2] والتي جلّ بحثها عن الفلسفة الاخلاقية: أن معيار العلوم عندهم بالنجابة أي كون الشخص نجيبا لا بالأصل العرقي والنسبي، وأن

---

(١) ص ٨٩.

(٢) ص ٦٣.

الانسان يصنع نفسه بقوة الفهم والعقل والارادة والاختيار وأن لا أحد عالٍ وكاملٍ في البدء بل بسلوك طريق النجاة في سلسلة الحياة والموت يتخلص من الرذائل والقبائح وأن الانسان مختار في تصميمه وإرادته .

وعن فلسفة چارواك[1]: انها مادية لا تعتقد بوجود ماوراء الحسّ لا بالنفس الناطقة وبالخالق المتعال ، كما ولا تعتقد بالهداية والضلال .

وأما عن الفلسفة الجينية[2]: أنهم يعتقدون ان كل زمن كثر فيه الفساد والانحطاط فهو (تيرتنكر) أي مبشر يظهر فيزيل التفسخ والفساد ويعيد الطهارة والصفاء .

«وان الأعمال عبارة عن الآثار الناشئة من فعل الروح وتقذرها بالغضب والطمع والكبر... وكل الأعمال عند الجينين محسوسة ومرئية والذي ليس بمحسوس ولا مرئي فلا يمكن أن يكون نافعاً ولا ضاراً .

يقولون أن ثلاثة أشياء تنير الحياة المظلمة وهذه الثلاثة هي (ثلاثة ياقون) وهي عبارة عن الاعتقاد الصحيح الذي هو أساس النجاة والطهارة، والعلم الصحيح الذي رتبته بعد الاعتقاد، والخلق الصحيح الذي رتبته الثالثة وهو لازم وملزوم للعلم الصحيح»[3] انتهى .

أقول:

فترى الظلمة والنور للحياة متطابقة الموارد مع النفع والضر عندهم وكذلك مع الكمال والنقص، ولا يخفى كناية العنوانين عن المذمومية والممدوحية حيث النفرة في الأول والرغبة في الثاني .



(١) ص ٥٣.

(٢) ص ٥٤.

(٣) ص ٥٨.

رأي الفلسفة اليونانية

مذهب سقراط وافلاطون[1]

ففي كتاب «غورغياس[2] (گرگياس)» وهو تأليف وضعه افلاطون تسجيلاً لمحاورة جرت بين سقراط وخطيب محترف يدعى غورغياس ـ سوفسطائي المذهب ـ والذي كانت له عدّة من النظريات الخاصة به، وكان يعتبر الخطابة صنعة شريفة يتوصل بها الانسان الى الكمال والمقصود لقدرة الاقناع التي لديه وعلى العكس كان رأي سقراط حيث أنه يرى أنها ليست صنعة شريفة في حد ذاتها اذا لم يكن الخطيب يقيم بها ما هو عدل ويدفع بها ما هو ظلم، ويقيم بها ماهو حسن

(١) واعتمدنا في تعيينه عبر مؤلفات افلاطون والتي اكثرها بنمط محاورات جرت بين سقراط وخصمائه أو بين افلاطون وندمائه أو غير ذلك حيث أن الحركة السوفسطائية كانت قد اشتدت في عصر سقراط حتى كادت أن تقضي على الفلسفة اليونانية وكان السوفسطائيون يرون ان القانون الخلقي الذي يخشاه الناس انما هو من وضع الناس كالقانون المدني لا من وضع الطبيعة بل ان الطبيعة تأباه وتعارضه فبحسب الطبيعة الأمر الأقبح هو الأخسر والأخسر تحمل الظلم وبحسب القانون الخلقي ارتكاب الظلم هو الأخسر والأقبح، فيحاول افلاطون من خلال عدّة من مؤلفاته اثبات عدم التعارض بين الطبيعة والقانون الخلقي بل بينها تطابق وتوافق وسيأتي تفصيل ذلك وكلامه في الإخلاق والعدالة والفضيلة والسياسة وكيفية العلقة والارتباط بين المدح والذم والكمال والنقص والخير والشر والنفع والضر وهل انها قضايا تطابق واقعية واحدة؟

(٢) هو أحد الكتب المترجمة الى اللغة العربية والى اللغة الفارسية، ترجمت مجموعة من كتبه من المتن الالماني والفرنسي ـ باسم (دورهٔ آثار افلاطون) ترجمة محمد حسن لطفي ـ رضا كاوياني ـ والمجموعة عبارة عن گرگياس (غورغياس)، فيدون(فايدون)، منون، پروتاغوراس، لاخس وغيرها.

ويدفع ماهو قبيح وسيّ وشين ، فأخذ غورغياس في اثبات أن هذا الفن في نفسه وصاحبه ليس له المسؤولية إذا سلك المتعلمون لهذا الفن جادة الاعوجاج لتقصيرهم انفسهم .

فأجابه سقراط بأن عدم تعليم ماهو حق وخير وحسن وماهو قبيح وسيء هو الذي يوجب ذلك، ودلّل على ذلك أن الخصم يقرّ أن الخطيب له القدرة على اقناع المرضى في الجسم بمواصفات الطبيب على العكس من الطبيب نفسه وذلك بحرفة الخطابة وخداعها مع أن العالم بأن الخطيب لا طبابة له لا يتأثر منه بقدر ما يتأثر من الطبيب العالم بالطبابة وهذا يكشف عن أن قدرة الخطابة هي على الجهلاء ومن ثمّ يحاول سقراط أن يثبت أن الخطباء ان لم يسلكوا جادة الصواب والحق في ماهو عدل وظلم فهم اضعف الناس وذلك بأن يرومون ماهو خير لأنفسهم بتخيلهم ولكنهم في الواقع يرومون ما هو شرّ وقبيح لعدم علمهم بالواقع وشدّد على هذا المطلب لأن الخطابة آنذاك كانت الوسيلة للحكام المستبدين في اليونان، فذكر أن الظالم اضعف الناس وبرهن على ذلك أن المرتكب للظلم يروم الخير لنفسه ولكنه يتخيل أن القتل والسرقة ونحو ذلك خير له مع انها شرّ له لأنها ظلم والخير في العدل، فهو أبعد ما يكون عمّا ما هو خير لنفسه فلذا يكون أضعف الناس وذكر أن فاعل الظلم اسوء حظّاً من المظلوم .

وحينذاك اخذ الخصم الآخر لسقراط الذي يدعى پولوس في المحاورة بضرب مثال لرئيس مستبد وصل الى السلطة عن طريق الظلم وكان من قبل رقّاً لاسياد، وانه لو لم يفعل ذلك لبقي في الرق فهل يمكن القول بأن ظلمه هذا سوء حظّ وأنه لو سار على العدل وبقي رقّاً كان أحسن حظّاً، وكيف يقال أن الظلم حينئذ قبيح وسيء والعدل حسن وجميل.

فأجابه سقراط أن ما ذكره ليس إلّا خطابة فيها تهييج للأحاسيس ولا تتضمن

دليلاً وانه مادام لم يبرهن له على ما يعتقده فلا يثمر البحث، ثم ذكر أن الظالم الذي لا يجازي[١] بالعقوبة اسوء من الذي يجازى .

فقال پولوس : إنك تعتقد أن ردّ هذا المطلب أصعب من سابقه .

فقال له سقراط : ليس صعب فقط بل محال وذلك لعدم امكان ردّ وابطال الحقيقة.

ثم عاود سقراط البحث من رأس بقوله : ايّهما أسوء عندك الظالم أم المظلوم .

فقال پولوس : المظلوم .

فقال سقراط : فأيّهما أقبح .

فقال پولوس : الظالم .

فقال سقراط : الأقبح أليس هو الأسوء .

فقال پولوس : لا .

فقال سقراط : اذاً الجميل والحسن في نظرك ليسا شيئا واحداً وكذلك القبيح والسيء (الشر) .

فقال پولوس : لا

فقال سقراط : ماذا تقول في الجمال مثل الاجسام الجميلة والالوان والاصوات والأفعال الجميلة، اتعتبرها جميلة بدون سبب ؟ مثلاً : الجسم الجميل أليس هو جميل إما لخيريته ونفعه وأما لانه يوجب البهجة للناظر؟ فهل ترى لجماله سبب غير هذا ؟

فقال پولوس : سببه ما قلته .

فقال سقراط : الشكل واللون هل جمالهما تعتبره للنفع الحاصل منهما أو للبهجة

---

(١) بالبناء للمفعول .

الحاصلة للناظر أو لكليهما ؟

فقال پولوس : نعم .

فقال سقراط : هذا ينطبق ايضاً على الموسيقى ؟ .

فقال پولوس : نعم .

فقال سقراط : في القوانين والأفعال ماذا تقول ؟ جمالها أليس للنفع والمصلحة الحاصلة أو لملائمته للنفس أو لكليهما ؟ .

فقال پولوس : نعم .

فقال سقراط : سبب جمال العلوم هذا أيضاً ؟

فقال پولوس : نعم، الجمال الذي تقوله اما سببه النفع والمصلحة أو الملائمة ومطابقة الميل أو لكليهما .

فقال سقراط : اذاً القبيح لابد أن يكون خلاف ذلك يعني سببه من المفسدة أو المنافرة.

فقال پولوس : صحيح

فقال سقراط : أليس الشيئان اللذان أحدهما أجمل من الآخر سببه إما من جهة المصلحة والنفع أو اللذة الحاصلة أو لكليهما؟

فقال پولوس : البتة .

فقال سقراط : وكذلك في الشيئين اللذين أحدهما أقبح من الآخر ، أليس ذلك من جهة المفسدة أو المنافرة وعدم الملائمة أو لكليهما؟

فقال پولوس: لا شك .

فقال سقراط : حسنٌ جداً ، فحديثنا في الظلم والمظلومية الى أين وصل ؟ ألم تقل أن المظلوم أسوء ، والظالم أقبح؟

فقال پولوس : نعم هكذا قلت .

فقال سقراط : اذا كان الظلم أقبح من المظلومية ، فسبب الأقبحية إما للسوء وإما للمنافرة أو لكليهما ؟

فقال پولوس : البتة .

فقال سقراط : في البدء دعنا نرى هل أن الظلم أكثر منافرة وأبعد عن الملائمة من المظلومية ؟ هل الظالمين يتألمون أكثر من المظلومين ويتحملون الأذى؟

فقال پولوس : لا .

فقال سقراط : اذاً سبب أقبحية الظلم من المظلومية ليس هو المنافرة والألم .

فقال پولوس : لا .

فقال سقراط : فاذا لم يكن بذلك السبب فليس بمجموعهما .

فقال پولوس :ذلك واضح .

فقال سقراط : اذا كان السوء والشر والمفسدة سبب أقبحية الظلم فلابد من كونه أسوء من المظلومية .

فقال پولوس : لا شك في ذلك .

فقال سقراط : أتتذكر قبل قليل كنت والحاضرين أقررتم أن الظلم أقبح من المظلومية.

فقال پولوس : نعم .

فقال سقراط : الآن تحقق أن الظلم أسوء وشرّ من المظلومية .

فقال پولوس : نعم .

فقال سقراط : هل أنت مستعدّ أن تفضل الشيء الأسوء والأقبح على الشيء الذي أقل سوءاً وقبحاً ؟ أجب لأنك لن تتضرر فمثلما تسلم نفسك للطبيب فسلم أمام الاستدلال عن سؤالي بنعم أو لا .

پولوس : لا ، لا أفضل .

سقراط : فهل ترى أن أحداً يفضل ذلك ؟

پولوس : بملاحظة نتيجة البحث لا أحتمل ذلك .

سقراط : اذاً كان ليّ الحق أن أدعي ابتداءاً أن لا أحد منّا جميعاً يفضل الظلم علىٰ المظلومية .

پولوس : يحتمل ذلك .

سقراط : فدعنا الآن نحقق الدعوى الثانية وهي أن الظالم الذي نـال جـزاءه والذي لم ينل أيّهما أسوء حالاً ؟ ولكي نحقق ذلك بصدق اسأل ابتداءاً هل العقوبة والجزاء تعني أن المذنب ينبّه وفقاً للعدالة ؟ أم لا ؟ .

پولوس : هو كذلك .

سقراط : هل تقرّ أن العدالة دائماً جميلة؟ ولكن تأمل ثم أجب عن ذلك .

پولوس : أظن الأمر كذلك .

فأخذ سقراط في اثبات أن العقوبة انفعال موافق للعدالة وأن كل موافـق لهـا جميل فالانفعال من العقوبة جميل ويطهر الروح من عيوبها وقذارتها وأن الذي ينفّذ العقوبة فعله جميل لأن فعله موافق للـعدالة وأن الظـلم والجـهل والخـوف ونحوها من الصفات من أكبر عيوب الروح كما أن للبدن عيوب كالمرض والضعف وقبح المنظر. وأن الظلم هو أشدّ عيبا وأن عيوب الروح أشدّ عيبا من عيوب البدن لكون المنافرة والتألم والمفسدة منه أكثر، وأن العدالة هي طريق مداواة الظلم كما أن الطبابة طريق مداواة مرضى البدن ولكن العدالة أجمل من الطب .

ثم انه استدل على أن المعيوب المريض الغافل عن العلاج أسوء حالاً من الذي يعالج نفسه من العيب والمرض وأن السليم الذي يتوقى أفضل من المعيوب الذي يتعالج وبذلك أثبت أن الظالم غير المعاقب أسوء من المعاقب وأن العقوبة علاج حقيقي للظلم لا اعتباري، وأن الانسان عليه أن لا يرتكب الظلم لأنه سوء للروح،

ثم أخذ يبيّن أن الخطابة هي وسيلة للنافع أو الضار فإن كان لدفع الظلم واقـامة العدالة فهي نافعة وإلّا فضارة .

ثم أخذ سقراط في بيان أن الخطابة تستعمل لكلا الطرفين بخلاف الفلسفة فإنها على وتيرة واحدة . وقال لخصمائه : ان لم تقبلوا كـلامي فـحاولوا أن تـبرهنوا فلسفيا بالدخول في الفلسفة أن الظلم والمجازاة هي أسوء الأشياء فإن لم تقدروا فعلى البقية (يعني شخصا يدعى كاليكلس وآخر كرفون) أن يذعنوا بما تقدم من الابحاث .

واني لا أذعن بخلافها ولو خالفني كل الناس وكل من على الأرض .

فدخل كاليكلس في البحث مجيباً سقراط بأن استدلاله على قبح الظلم وحسن العدالة خطابيّ وانه يقيس الجميل في الطبيعة مع الجميل في القانون مع أن الاول أمر واقعي والثاني وضعيّ اعتباريّ، وأن هذه الآراء من وضع الضعفاء كي يصلوا الى منافعهم مع أن العدالة هي أن النفع للأقوى ذي القدرة والكمال والحق له . وأن الفلسفة علم نافع لكن للشباب لا للرجال والكهول بل النافع حينئذ هي الخـطابة والمغالبة (الجدل) للسبق في الوصول الى القدرة .

وقال كاليكلس أيضاً : والشاهد على ذلك أنك يا سقراط لو ظلمت واعـتدي عليك من شخص فهل لك القوة في المجتمع والمحاكم القضائية لدفـع ذلك مـن الانصار والخطابة وغيرهما .

فأجاب سقراط : هل في نظرك الأحسن هو الاقوى ، وأن الاقوى هو الأنفذ في تحصيل اغراضه وأن الضعفاء يجب أن يأتمروا بأوامر الاقوياء ، وأن الاقوياء لهم الحق الطبيعي أن يستضعفوا الضعفاء لأن الأقوى والأحسن متحدان، أو يمكن أن يكون الأحسن والأفضل انسان ضعيف غير قوي؟ .

كاليكلس : اصرّح بأنهما متحدان .

سقراط : أجب عن سؤالي الاكثرية في المجتمع اقوى من الفرد في الطـبيعة، واتذكر انك صرّحت بذلك .

كاليكلس : نعم .

سقراط : اذاً الاكثرية التي هي الأقوى هي الأحسن وهـي تـقرّ بـقبح الظـلم وحسن العدالة والمساواة وتقر بأن الظالم أسوء من المظلوم .

كاليكلس : نعم اعتقاد الاكثرية كذلك .

سقراط : اذا القانون والطبيعة كليهما على أن الظلم أقبح من المظلومية، والعدالة في المساواة، وما قلته سابقاً من أن القانون والطبيعة متخالفان ليس بصحيح، ولم يصح اعتراضك عليّ بأني دمجت بينهما وخلطت بذكر الطبيعة عند الحديث عن القانون وعند الحديث عن الطبيعة أسوق الحديث الى القانون .

ولكن مع ذلك أصرّ كاليكلس على رأيه وقال : أن المادحين للحلم والسيطرة على النفس والشهوات أناس بسطاء وسبب مدحهم لذلك انهم يريدون أن يحدّوا ويقيّدوا شهوات ونزعات الأحرار حيث أن هؤلاء المادحين لما حسّوا بـضعفهم عن قوة الأقوياء الأحرار استحسنوا العدالة والحلم وضبط النـفس حـيث انـهم عاجزين عن ارضاء شهواتهم ونزعاتهم فهذا المدح ناشٍ من الضعف وإلّا فالذي يرث الملك والسلطنة أو يصل اليها بقوته الطبيعية أي شيء لديه أقبح وأسوء من الحلم وضبط النفس. اولئك الذين يقدرون على كل موهبة من دون مانع يعيقهم وكذلك المتنفذ في السلطة كيف يكونون أسـراء للـعدالة والحـلم ولا يـميل الى اصدقائه وأقربائه بالزيادة والاغراق في العطاء، يا سقراط الحقيقة التـي تـبحث أنت وراءها أقولها لك وهي سعادة الآدمي واستعداده هو القيادة والتسلط وماوراء ذلك ليس إلّا رسوم وآداب غير طبيعية وكلمات لا معنى لها .

سقراط : اشكرك على الصراحة، اذاً رأيك أن من يريد حياة الأحرار فعليه أن

يقوي شهواته وغرائزه وعليه من أيّ طريق أن يرضيها واستعداد الانسانية هو في هذا الطريق .

كاليكلس : نعم .

سقراط : اذا ما يقولون من أن السعادة في القناعة ليس بصحيح ؟

كاليكلس : لا، ولو كان صحيحاً لكانت الحجارة والأموات من السعداء .

سقراط : قد شبّه أهل سيسيل أو ايطاليا الروح بالقمقمة وأن روح الشهواني قمقمة مشروخة ذات فتق كلما صببت فيها من الماء أو العسل فلا تمتلئ ولا يكفيها ذلك وبالعكس روح القنوعين والحلماء فإنها قماقم غير ذات شرخ تمتليء وتكتفي فايّ القماقم أفضل؟ وانما جئت بالمثل ليتضح لك الحال[1] فقل لي أن من لديه قمقمة سالمة يملؤها بسرعة ويستريح أفضل أم من يبقى في عناء وتعب وذوامة الإملاء لقمقمة مشروخة .

كاليكلس : اولئك ذوي القماقم الصحيحة لا يلتذون من الحياة وحالهم كحال الحجارة لا تدرك السعادة ولا الألم؛ لذة الحياة هي في الإكثار من ملئ القمقمة .

سقراط : اذاً شرخ القمقمة لابد أن يوسع .

كاليكلس : نعم .

سقراط : اذاً أنت تفضل حياة البطّ على الحجارة والأموات .

كاليكلس : نعم .

سقراط : يعطش ويشرب .

كاليكلس : نعم ويكون واجداً للشهوات والألام كي يلتذ ويسعد.

---

(١) مراد سقراط أن هذه المقدمة في الاستدلال ليست خطابية مستفادة من مادة قضيتها من المثل والشهرة بل اتيان المثال لتوضيح حقيقة بقاء روح الشهواني في عناءٍ دائم واضطراب بخلاف روح العقلاني فانه في اطمينان ودعة .

سقراط : اذاً من يصاب بالحكّة فيحكّ طول عمره فهذه سعادة .

كاليكلس : نعم يلتذ .

سقراط : واللذة السعادة .

كاليكلس : نعم .

سقراط : هل يوجد شيء تسميه العلم ؟

كاليكلس : نعم .

سقراط : أتعتبر الشجاعة والعلم شيئان متغايران ؟

كاليكلس : البته .

سقراط : هل التغاير كذلك بين العلم واللذة ؟

كاليكلس : نعم بينهما تغاير .

سقراط : وهل ترى ذلك بين اللذة والشجاعة أيضا ؟

كاليكلس : بديهي .

سقراط : هل حال الناس الذين يعيشون بسعادة غير حال الذين يعيشون بشقاء؟

كاليكلس : نعم المغايرة موجودة .

سقراط : أفعالهم كالصحة والمرض كما أن الانسان لا يكون في حال واحد صحيح ومريض .

كاليكلس : نعم .

سقراط : وكذلك القدرة وعدم القدرة .

كاليكلس : نعم .

سقراط : السعادة والحسن واضدادهما أي الشقاء والقبح كذلك .

كاليكلس : نعم .

سقراط : فاذا وجدناهما مجتمعين في زمان واحد فلا يمكن ان يكونا حسناً وقبيحاً لانهما لا يجتمعان على محل واحد .

كاليكلس : نعم .

سقراط : فلنرجع الى ما مضى هل الحكّة والجوع ألم أو لذة؟

كاليكلس : الجوع ألم والأكل في حاله لذة.

سقراط : اذاً نفس الجوع ألم وكذلك العطش .

كاليكلس : نعم .

سقراط : اذاً تعترف أن كل احتياج يلازم الألم .

كاليكلس : نعم .

سقراط : فالشارب ملتذ ومتألم لكونه عطشانا.

كاليكلس : نعم .

سقراط : فاذا في حال واحد اجتمع الضدان في وجود واحد .

كاليكلس : نعم .

سقراط : قد اعترفت سابقا أن الحياة الحسنة السعيدة لا تـجتمع مـع السـيئة والقبيحة.

كاليكلس : نعم .

سقراط : ومن جهة اخرى اعترفت بامكان اجتماع اللذة والألم .

كاليكلس : صحيح .

سقراط : اذاً اللذة ليست عين الحياة الحسنة والألم ليس هو الحياة السيئة اذا اللذة غير الحسن والسعادة.

كاليكلس : لا أدري ماذا وراء هذه المداقّة .

سقراط : تعلم ولكنك تتجاهل ، دعنا نعمق البحث لكي يعلم المستوى العلمي

الذي تدعيه .

ثم أخذ سقراط في بيان مغايرة الألم مع القبح واللذة مع الحسن وأن الاخيار أخيار لوجود الخير الحسن فيهم والأشرار أشرار لوجود الشر القبيح فيهم، وأن حسن اللذة ليس بكثرتها بل بنفعها وهي حينئذٍ تكون حسنة، وأن قبح الألم ليس بكثرته بل بضرره وحينئذ يكون قبيحاً وكذلك اذا كانت اللذة مضرة فهي قبيحة والألم اذا كان نافعا كان حسنا وعلى ذلك لابد من علم خاص يميز بين اللذائذ الحسنة والقبيحة، وأن بعض العلوم تبحث عن اللذات والآلام لا من حيث حسنها وقبحها كعلم الطباخة وبعض العلوم الاخرى تعنى بالحسن والقبح وأن الانسان لنجاته لابد أن يبحث عن العلم الذي فيه يستشرف ذلك .

ويدلل افلاطون بعد على أن نظم الروح بسبب التبعية للقانون وهو الذي يوجب شرافتها وصحتها تسمى حينئذٍ طالبة للحق ويكون الانسان متسلط على نفسه .

ويبيّن أن الخطابة وفن البيان بخداعها مؤثرة في الأطفال والنساء والكبار وكما وأن لكل شيء طبيعي تكويني نظم وتعادل يكون فيه كماله وبقاءه، كذلك الروح، فليس خيرها في اللانظم والتهتك واطلاق العنان وعدم التقيد. وحينئذٍ فجودة الخطيب وذي البيان الرائع هو في سعيهما الدائم لزرع طلب الحق في روح الناس وردعهم عن خلاف الحق وتربيتهم على قهر النفس والتسلط عليها والتقوى .

وأن التربية الدؤوبة والتنبيه للروح خير لها دون اطلاق العنان والتفسخ، وبالنظم والقاعدة والعمل الصحيح يوجدان القابلية وحسن الشيء وخيريته للنظم المخصوص وكذلك الروح. والروح التي لها نظم وسيطرة وتسلط على نفسها هي الخيرة، والمتسلط على نفسه سواء في قبال اللّه تعالى أو الناس دائماً يعمل الشيء المناسب؛ اذ لو لم يعمل لما كان مسلطا على نفسه ويسمى في الأول متدين ومتقي وفي الثاني كامل بالحق وهو لابد أن يكون شجاعاً اذ المسلط على نفسه لا يطلب

مالا ينبغي طلبه ويطلب ما ينبغي طلبه ولا يفرّ عن مالا ينبغي الفرار منه سواء في قبال الحوادث أو الناس فهو طالب للحق وشجاع ومتقي فلابد أن يكون انسانا خيراً حسنا يعيش الجمال والسعادة على العكس من الانسان السئ الذي يعيش حياة سيئة سئ الحظ وهو لا يتقيد بشيء محتاج الى تنبيه وتأديب .

وأن الحياة الفردية والاجتماعية يجب أن تنظم باتجاه تسليط الافراد والجماعات على أنفسهم ونجابة النفوس وطلبها للحق . وقال ان الحكماء[١] يقولون إن وجود وبقاء الارض والسماء والناس وأرباب الحكم مرهون بالتعاون والصداقة التي هي وليدة التسلط على النفس وطلب الحق لحصول مراعاة الحقوق بين الاطراف[٢] . قال وفي اعتقادهم أن لهذه الدنيا وحدة تامة بسبب النظم والنظام الواحد ولا يرونها فوضى في اختلال . وقال ولقد اثبتنا هذا المدعى (الملازمة المزبورة) بأدلة لا تقبل الترديد محكمة أشد من الحديد والفولاذ ولا قدرة لأحد للخدشة فيها بما يطابق الحقيقة.

والحقيقة هي أن من يرتكب عملاً مخالفاً فهو اكبر القبايح وأقبح من ذلك أن لا يجازى الشخص على خلافه .

وأن الاستقامة وعدم ارتكاب الخلاف محتاجة الى قابلية بالضرورة حيث ان العمل منبعث من ميل وارادة فلابد من علم وفن مخصوص لذلك .

وكما أن كمال البدن ضمن علوم وفنون معينة تحدده، كذلك كمال وصحة الروح، وأن التمجيد والتحسين والمدح في الاول على الاعمال المؤدية الى ذلك كذلك الحال في الثاني وأن الناس يخطئون بجهلهم اذا مدحوا ومجّدوا من يرغبهم

---

(١) الفلسفة اليونانية لعلها ابتدأت من «هومروهزيود» و«سولون» حتى انتهت الى افلاطون كما يترآى ذلك من كلمات افلاطون .

(٢) ما ذكروه يقرب من النص الذي مفاده «لولا الحجة لساخت الأرض» فتدبّر .

الى النهم في الأكل والشبع بلا روية حيث انه يؤدي الى فساد بـدنهم ويـذمّون ويلقون بالملامة على من يعظهم وينبههم، وكذلك الحال في الروح .

وأن السياسيين وقادة الدول اذا ارتكبوا خلاف الحق فحاكمتهم دولهم عـلى ذلك ، ينادون بصياح «أهذا جزاء خدمة الدولة ، ليس لها حق في معاملتي هكذا» وهذا حال السوفسطائيين حيث انهم يدّعون تدريس تلاميذهم التـقوى وانـهم أوجدوا لديهم القابلية وفي نفس الوقت يشتكون من تـلاميذهم عـدم مـراعـاة حقوقهم مع كل هذه الخدمات الحسنة منهم لهم وان تلاميذهم لا يقدّرون الحقوق .

أيوجد كلام غير عقلائي اكثر من ذلك ؟!! يقولون انهم ربّوا أشخاصاً على طلب الحق وزرعوا في قلوبهم الحق ولكنهم يعملون على خلاف الحق، أليس الكـلام هذا تضاد وتناقض! يدّعون انهم صنعوهم على احسن نمط ومع ذلك يلومونهم، يرونهم خيّرين ومع هذا هم سـيؤن ، والحـريّ بـهم أن يـوجهوا اللـوم الى فـن السفسطة»، انتهى ملخص كلامه .

أقول :

نخرج من سلسلة كلامه بعدة أمور من المطلوب عبر مواد وأقيسة رتّبها:

اولاً : ان موجب الكمال والاستقامة والمنفعة هو مـوجب للـحسن والمـدح، والعكس في طرف النقص والمضرة والقبح والذم .

ثانيا : ان القضايا المؤلفة من الخسن والقبح، المدح والذم، التمجيد واللوم في طرف المحمول ميزان صدقها ومطابقتها للواقع هو وجود الكمال والنقص، المنفعة والمضرة في طرف الموضوع .

ثالثاً : ان مواد تلك القضايا من قضاء الفطرة عند الكل .

رابعاً : إن اللذة والألم ليسا المدار لتحقق الحسن والقـبح سـيّما فـي صـفات وأفعال الروح.

خامساً : أن القوانين والأحكام الاجتماعية الحقّة هي التي يلزم من مراعاتها في مقام العمل الوصول الى الكمال الحقيقي الواقعي بنحو يوجب النظم والانتظام بين افراد المجتمع من دون تصادم أو تنافر بل مع التئام في الوصول الى كمالات الجميع .

فحسن القانون وقبحه بملاحظة ما يؤدي اليه من كمال أو نقص .

وضرورة القانون جهة واقعية في مادة قضية ذلك القانون مثل الضرورة بين الجزاء والشرط في القضايا الحقيقية ويكون الجزاء هو الكمال والسعادة الواقعية .

سادساً : أن الحدّ الذاتي للحسن والقبح والمدح والذم والتمجيد واللوم هو الإتصاف بالكمال والنقص والمنفعة والمضرة .

وحيث تقرر الذاتي لهما امكن إقامة البرهان عليهما في القضايا .

سابعاً : أن العقوبة التشريعية انفعال موافق للعدالة وموجب لحصولها، وهي ممانعة لهيئة الرذيلة في العاصي الخاطئ كالظالم ومعدمة لتأثيرها وبالتالي الى زوالها، ومن هنا كان فعل العقوبة ممدوح لاتصافه بالسببية للكمال . فليس هي محض اعتبار بل سبب واقعي للكمال.

ثامناً : إن الانسان تصدر عنه افعاله بتوسط الميل والإرادة عن رأي كلي ومقدمة كلية هي القضايا التي تؤلّف من علم مخصوص يبحث فيه الحسن والقبح أي الكمالات والنقائص التي في الافعال سواء على صعيد العمل الفردي أم المجموعي .

وهذا الأمر عقد له افلاطون كتابا مستقلاً وهو «مه نون» أي القابلية، حيث أثبت فيه أن هذه القضايا قابلة للتعليم وعلى اثر تعلمها كبقية العلوم تحصل القابلية للافعال الكاملة وللوصول للكمالات الروحية القصوى .

ومن مؤلفات افلاطون

بروثاغوراس[١]

وهو اسم لسوفسطائي بدأ البحث بينه وبين سقراط حول النظام الاجـتماعي والفضائل والرذائل كالعدالة والتدين (الايمان) والحلم والعلم والجميل الحسـن ومقابلاتها من التعدي والظلم والإلحاد والتهور والجهل والقبيح وأخذ يستدرجه في البحث ليقرّ بكون الفضائل حقائق متناسبة مع العلم بخلاف الرذائل وانها ليست من وضع البشر كما ادعى ذلك بروتاغوراس نفسه في مستهلّ البحث .

ثم أخذ في البحث في **معنى بيت الشاعر** سيمونيدس (أن الشيء القبيح قبيح) (وأن الحسن حسن) (لا يتعاكس ولا ينقلب عما هو عليه) (وأنهما لا يـجتمعان على محل واحد) بينما كان پرتاگوراس (بروتاغوراس) يذهب الى تخطئة أكثر الناس في أن الظلم قبيح ويجيز أن يكون الظلم نحو من الحلم والحكمة .

وأن من فاق في الفضائل والحسن فهو محبوب الإله ، وأنه لا عاقل يقدم على القبيح من نفسه **بل إما للجهل أو للإلجاء والاضطرار من الأب أو الأم أو الوطن والمحيط .**

وأن مدح المسيء وذي الفعل القبيح ليس ناشئاً من رضا المادح بذلك بل جبراً وقهراً كما لو كان المسيء سلطاناً مستبداً . وأن الذي يذم شخصاً ليس لكون الذام ينتفع من احسان الآخرين (ماعدا المذموم)[٢]، ولا لأن الذام يلتذ من الذم بل لئلا يكون المسيء موجوداً ولتحقيق العدالة في المجتمع، هذا اذا لم يكن الذامّ أبله أو

---

(١) المصدر السابق . ليتنبه أنه يقرأ بالثاء والتاء وبالغاء والگاف الايرانية، كل ذلك بسبب الترجمة من اليونانية الى مقابلها من العربية أو الفارسية.

(٢) أو لعدم انتفاعه من المذموم .

مجنون .

ثم انه بحث مع پروتاگوراس في أن بعض الأشياء حسنة ولو بمعنى اللذة والالتذاذ وبعضها قبيحة ولو بمعنى الألم والتأذي .

ثم قرر أن من الأشياء ما هو لذيذ عاجل ومؤلم آجل وبالعكس وأن كبر وصغر وشدة وضعف هذه الأشياء والأوصاف مؤثر في الحسن والقبح وفي اختيار الانسان، لأن ما كان أشد واكبر فهو المؤثر ولو كان ذلك الأشد أو الأكبر آجل غير عاجل، ثم كلما كان أشد لذة كان أحسن، وكلما كان آلم كان أقبح ثم لابد من معيار للأشد والأكبر إذ كثير ما نخطئ ونغتر بالمترائى الظاهر فلابد من علم يعير ذلك، وبذلك لا يكون السفسطي على حق في نفي العلم وحسنه .

ثم أخذ يفحص معه في سبب اقدام بعض أفراد الانسان على ما هو قبيح، فهل هو اللذة والالتذاذ الغالب مع أن القبح قد فرض انه المؤلم فلابد أن يكون ألمه آجل ولذته عاجلة؟.

وتساءل هل كونه حالاًّ سبب الغلبة الموجبة للاقدام وكون الألم متأخر فهو شيء خارج عن اللذة والألم ، ومع ذلك أثّر في ارادة ذلك الفرد من الفعل . مع أن المفروض في صدر البحث أن غير اللذة والألم لا يؤثر ، فلابد أن يكون ذلك للجهل وحينئذ العلم والجهل والآراء دخيلة في الاختيار والارادة وفي انتخاب الحسن والقبح ؟.

ثم قرر أن ما يقال من أن الخوف مؤثر في الاختيار، قال: ان حقيقة الخوف هو انتظار وترتب ما هو مضر أو مؤلم فالرأي الناشيء من العلم والجهل مؤثر فيه .

ومن ذلك كله حاول الزام خصمه أن الحسن والفضائل ترجع الى العلم والرذائل الى الجهل فالعدالة والحلم والشجاعة الى الاول وأضدادها الى الثاني .

ثم أخذ يبحث أن الشجعان هل يقدمون على الخطر لأن فيه لذة أو ألم ، فإن

كان للذة فلماذا يهجم ويخاف الجبان، فليس إلا لجهله باللذة والخير المودعة في تلك الموارد، فرجعت الشجاعة الى سببية العلم وهكذا في البقية . انتهى ملخص كلامه .

أقول :

فكلامه يروم ما يلي :

اولاً : أن حسن الاشياء وقبحها ـ من تلك الجهة التي ثبت لها الحسن والقبح محمولات وحقائق ثابتة متقابلة لا أنها من الاراء من وضع البشر فيمكن التغير والتبدل فيكون الشيء الحسن قبيح والقبيح حسن حسب تواضعهم واتفاقهم .

ثانيا : إن الفعل الصادر من الارادة الناشئة من العقل لا يقع في الفعل القبيح .

ثالثا : ان الفعل لما كان موجبا من الارادة والارادة تابعة للرأي وهو يتكون من نوعية المعلومات والاذعانات بقضايا كان العلم والجهل بحقائق الأفعال المؤثرة في حسنها وقبحها تسبيباً جلياً في اختيار الفعل الحسن والقبيح .

رابعاً : أن المدح والذم فيهما صدق وكذب يطابق الواقع في الاول ولا يطابق في الثاني، وأن القضايا الصادقة منهما هي علوم مؤلفة لتحقيق العدالة والكمالات في المجتمع، والكاذبة منهما مؤلفة من قصر وجبر ظالم أو من بله وجنون .

ومن مؤلفاته:

الجمهورية[١]

وهو في تسع مقالات يرسم فيه المدينة المثلى الفاضلة فيبحث عن الفضائل والرذائل وكيفية القوانين المؤدية الى ذلك ومواصفات الحكام وغيرها من المباحث.

يبحث في عنوان (اللّٰه لا يخدع ولا يكذب)[٢] عن أسباب الخداع والكذب لانه إمّا من الخوف من الاعداء وتعالى اللّٰه عن ذلك علواً كبيراً، أو تنازلاً لجنون اصفيائه وحماقتهم، ولا يكون صفي اللّٰه مجنوناً أو أحمقا، أو عن جهل وهو منفي عنه تعالى.

فاللّٰه تعالى نقي كل النقاوة عن الكذب فهو حق في القول والفعل ولا يخدع الآخرين وعلىٰ ذلك لابد أن يكون الحكام[٣] على مثال كماله تعالى في الصدق وعدم الخداع قولاً وفعلاً.

وذكر أن العاقل كلما ارتقى زاد صدقاً وأن المرء الذي يجعل نفسه فريسة الكذب خالٍ عقله من معرفة ما هو أثبت اليقينيات اذ سكوته عن تسرب الكذب الى نفسه أبعد ما يرضاه عاقل لان كل الناس يكرهون الباطل في النفس كل الكره،

---

(١) كتاب الجمهورية لافلاطون ـ ط. دار التراث ـ بيروت ـ بتعريب حنا خباز.

(٢) ص ٧٣.

(٣) في عبارة المترجم المعربة (الالهة) وكذلك في الترجمة الفارسية في كثير من مؤلفات افلاطون جاءت كلمة(خدايان) وهي في كلماته في قبال اللّٰه تعالى، ومن المطمئن به أن المراد من الكلمة في الأصل هو الحكام كما يشهد له سياق الكثير من الموضوعات ولكن المترجمين اجمعوا على المقابلة اللفظية بين لغة الأصل ولغة الترجمة، نعم في بعض الموارد اريد العلل العالية، وقد نبّه افلاطون نفسه على ذلك في (المقالة الثامنة من تلخيص النواميس) للفارابي.

فكذلك الحال في الحكام.

ويقول تحت عنوان (**دستور المدينة**)[1] ما ملخصه:

«... هذا ما يقال في شأن تهذيب الحكام وتدريبهم فمن هذه الطبقة العاملة يجب انتقاء القضاة ويلزم ان يكون من أكبر اعضاء الجسم الاجتماعي سنا وأوفرهم فطنة وأعظمهم جدارة وأعرقهم وطنية وأقلهم انانية هؤلاء هم الحكام الحقيقيون والذين دونهم يسمون مساعدين ولكي نقنع الأمة بعدالة هذه الأنظمة وحكمتها (كمالها) ينبغي لنا ان نقصّ عليهم القصة التالية وهي «انه كلهم قد نسجوا اولاً في احشاء الارض امهم الكبرى وقد مزجت بجبلة بعضهم الذهب وفي البعض الآخر الفضة وفي الثالث النحاس والحديد فالفئة الاولى الحكام والثانية المساعدون والثالثة الفلاحون والصناع ويجب رعاية هذا القانون وإلّا حلّ بالدولة الدمار والفساد».

ويقول تحت عنوان الاكمل أقل تغييراً[2] أن العاقل لا يختار تغيير نفسه الى ماهو ادنى وهو أمر مستحيل بل ان كل ما هو فائق جمالاً وسمواً يرغب في استمرار جماله وسموه بدون تغيير مظاهره وأن هذا الاستدلال ضروري.

ويقول تحت عنوان «**اللّٰه علة الخير ليس إلّا**»:

أن اللّٰه يوصف في كل حال على ما هو في ذاته، ومن المؤكد أن اللّٰه صالح ويجب وصفه بالصلاح والحق الذي فيه، ولا شيء من الصالح ضار ولا يصنع الضرر، ومن لا يضرّ لا يصنع شراً فلا يسبب الشرور، والصالح نافع فهو علة الخير فالواجب برئ من ابتداع الشر، واحوال الناس الشريرة تفوق خيراتهم ولا يمكن اسنادها الى اللّٰه تعالى وهذا هو الحق الصراح فيجب ان نبدى انكارنا لتعدي

---

(١) ص ٧٦.

(٢) ص ٧٢.

(هوميروس) وغيره من الشعراء على حقوق اللّٰه بقوله :

على باب رب العرش حوضان فيهما نـرى البـر والآثـام كـلا بـتربة
وقد مـزج الآثـام فـي كـل عـنصر لذلك كـان اللّٰـه أصـل الخـطيئة
فـطوراً يـنيل المـرء خـيراً ونـعمة وطـوراً يـوافـيه بأثـقل لعـنة»

انتهى

أقول :

ويفيد كلامه ما يلي :

اولاً : انه كما يكون الرب التكويني وهو اللّٰه تعالى في كمال كذلك لابد أن يكون الرب في المجتمع والدولة في كمال كـي يـصل المـجتمع الى المـدينة الفـاضلة بكمالات حقيقية واقعية ومن ذلك الكمال الصدق .

ثانياً : أن الكمال مرضي عند النفوس ممدوح، والنقص والباطل مكروه مذموم .

ثالثاً : ان العدالة في النظام الاجتماعي كماله وحكمته .

رابعاً : ان الذم هو التوصيف بالضرر والشر والنقص وحق الشيء وصفه بما هو عليه في الواقع .

المدح والذم يعرضان لحيثية تعليلية واقعية

ويقول تحت عنوان ان مسؤولية الحكيم الكبرى بازاء العدالة[1] :

«لانك سلمت أن العدالة في مرتبة اسمى الخيرات وان امتلاكها بـركة ثـمينة لذاتها ونتائجها كالبصر والسمع والعقل والصحة وغير هذه البركات التي هي خير بالذات لا بالاسم فقط. فخصّ بمدحك هذه الوجهة من العدالة أريد بها فـائدتها

(١) ص ٥٧.

التي تسبغها على صاحبها بازاء الضرر الذي يحلّه التعدي في نفس صاحبه ودع مدح الشهرة والمكافأة لغيرك، لأني اتسامح مع الغير في مدحهم العدالة وذم التعدي وهو منهم عبارة عن إطراء الظاهر والنتائج المقارنة لها أو ذمّها أما معك فلا أتسامح هذا التسامح إلّا اذا كنت تطلبه لانك افنيت الحياة في محض هذه المسائل فلا تكتفي بأنك تبرهن لنا ان العدالة أفضل من التعدي بل أرنا تأثيرهما الخاص في نفس صاحبهما الذي به يكون احدهما بركة والآخر شرّاً سواء عرف أمره عند اللّه والناس أو لم يعرف» .

وبحث تحت عنوان (**انواع الخيرات الثلاثة**)[1] عن أن من الخيرات ما يطلب لذاتها، ومنها ما يطلب للمنافع الناجمة عنها ومنها ما يطلب لكليهما وأن العدالة من الثالث وهذا يجده ويسلم به من يطلب السعادة الحقيقة . ثم ذكر أن السوفسطائيين يفسدون السجايا افساداً كبيراً ببث اقوالهم وتعاليمهم في النفوس بأنواع وأساليب دعائية اعلامية شتى فيمدحون ماليس بحسن ويذمون ماليس بقبيح .

ويقول : «إن هؤلاء النفعيين الذين يدعونهم الجمهور سفسطائيين ويحبونهم مزاحمين في هذا الفن لا يعلمون من العقائد إلّا ما يستحسنه العامة في مجتمعاتهم ويسمونه حكمة فهو كمن درس طبائع وحش ضاركان يسوسه وخبر ملامحه أبان هياجه وعرف رغباته وتعلم كيف يدانيه وكيف يلمسه وفي اي الاحوال والاوقات يكون اكثر خطراً أو أكثر هدوءاً وفي اي الاحوال يصدر مختلف الاصوات واي الاصوات التي تصدر عن الجمهور تثيره أو تهدؤه ولما تعلم كل ذلك بملازمة الوحش طويلاً سمّى المعلومات هذه حكمة فنظّم فنا وفتح مدرسة مع انه يجهل كل الجهل اي هذه الرغبات والمجون جميل وأيها قبيح وأيها صالح

---

(١) ص ٤٦ ، وكان قد بدأ الحديث مع ثراسيماخس السفسطائي .

وأيها رديئ، وأيها عادل وأيها ظالم ولذا يكتفي باطلاق هـذه الأسـماء بـحسب حالات الوحش فيدعو ما يسره خيرا وما يسوءه شرا وليس عنده مقياس آخـر للحكم انما يدعوا الاشياء عادلة وجميلة مع انها صنعت بحكم الضرورة، فلم ير ولا يقدر ان يبين ما هي طبائع الاشياء الضرورية والصالحة ودرجات تفاوتها .

وبحث[١] طويلاً عن الفلسفة والعلم والجهل والجمال المطلق وهو الذي يظل الى الابد كما هو لا يتغير ثم عن وحدة الجمال والعدالة وبقية الفضائل . ثم ذكر أن الخير الأعظم هو البصيرة (الحكمة العملية)[٢] ويفسرها الخاصة بـادراك بـاطني للخير (وكان قد ذكر أن العقل العملي يستمد رأيه من العقل النظري)[٣] ثم أخذ في استعراض العلوم اللازمة لذلك وذكر منها المنطق ليحصل التعقل المنطقي وهو لازم لمنطقة السلطة العقلية ليكون النظر قويماً فيشرع المرء يبحث بمساعدة المـنطق ناشداً كل انواع اليقين بفعل البراهين البسيطة مستقلاً عن كل مـعونة حسـية ولا يكف حتى يدرك بفعل الذهن النقي طبيعة (الخير) الحقيقة فحينذاك يبلغ آخر مدى العالم العقلي .

وبحث في تعريف العدالة[٤] في الدولة وأنها التزام كل عمله الخـاص وعـدم التدخل في شؤون غيره فهي تمزج طبقات الامة الثلاث (الحكـام، والمـنفذون، والمنتجون) معاً وتحفظ كلا منها فيمركزها ونقيضها التعدي السياسي . ثم وازن بين الفرد لان في الدولة ما في الفرد (الدولة الانسان الكبير) وهي تـتألف مـن الافراد، ففي الفرد قوة العقل والشهوة والغضب ويحصل بـينهما مـواجـهة تـارة

---

(١) ص ١٨٠.

(٢) وباليونانية فرونمسيس .

(٣) ص ١٤٠ ـ ١٤١.

(٤) ص ١١٥.

وتعادل تارة اخرى فالفرد حكيم بفضيلة الحكمة في عنصره العقلي وشجاع بفضيلة الشجاع في عنصره الحماسي وعفيف حين يسود عنصره العقلي مع القبول التام من جانب العنصرين الآخرين وأخيراً هو عادل حين تقوم كل من هذه الثلاث بعملها الخاص غير متدخلة في عمل غيرها أو لا يتجلى اتفاق قوى العقل الداخلية باتمام كل الاعمال المحسوبة عادلة وتجنب التعدي .

أقول :

يفيد كلامه ما يلي :

اولاً : ان العدالة كمال وفضيلة حيث تتساوى القوى في حدّها الواقعي الموجب لوصول المجموع الى الكمالات الواقعية وبعكس ذلك التصادم والتعدي والظلم الذي هو الخروج والتجاوز عن الحد الواقعي الطبيعي لتلك القوة، وحينئذ فليست العدالة والظلم اعتباران بل صفتان واقعيتان وكذلك محمولاهما اي الفضيلة والرذيلة والمدح والذم .

ثانياً : أن السعادة الحقيقية وهي الكمال والجمال الحقيقي الموجب له كون الافعال الصادرة عن الارادة الناشئة عن العقل العملي المستمد آراءه وقضاياه المذعن بها من العقل النظري وأن تلك القضايا يقام عليها البرهان بالموازيين المنطقية ويكون مجموعها الحكمة العملية .

ثالثا : انه كما أن للفرد كمالات واقعية ونقائص خير وشر كذلك مجموع الاجتماع اي الآحاد عند الاجتماع المدني فحينما تجتمع قوى الآحاد بشكل منتظم واقعي في ضمن الحدود الواقعية يصل آحاد ذلك المجموع الى الكمال الحقيقي وعند ما يسود الظلم والتعدي في قوى المجموع فان ذلك يؤدي الى الشر والشقاء والنقص والفساد .

فلسفة افلاطون

وللحكيم أبي نصر الفارابي كتاب (فلسفة افـلاطون واجـزاؤهـا)[١] ومـراتب أجزائها من أولها الى آخرها .

قد بحث افلاطون كما يقرر الفارابي عن وجود سعادة حقيقية للانسان ثم بحث عن طريق ذلك في العلوم والصنائع والسير ، وبعد ان فنّد السفسطة انتهى به الأمر الى كون العلم هو الفلسفة ، ثم فحص عن السيرة المطلوبة المؤدية للسعادة وعن الصناعة العملية التي تعطيها وتقوم الافعال وتسدد النفوس نحو السعادة فبين أن تلك الصناعة هي المَلَكية والمدنية، وما هو معنى المَـلَك والمـدني . وأن المـلك والفيلسوف شيء واحد ، ثم فحص عن العفة ما هي والمشهورة في المدن والتي هي بالحقيقة عفة، وكذلك فحص عن الشجاعة، والتي هي في الظن عند الجمهور شجاعة، والتي هي في الحقيقة شجاعة وكذلك عن المحبة والصداقة ثم فحص عن الانسان المزمع أن يكون فيلسوفا أو مدنياً يبلغ الامور الفاضلة وانـه يـنبغي أن يستولي ما يلتمسه على فكره ومستهتراً به عاشقا له فبحث عن العشق المـذموم والمحمود وان فيه ما هو محمود عند الجمهور في الظن ومنه ما هو محمود فـي الحقيقة وكذلك الحال في الوسواس والجنون المذموم والمحمود وان هذه الثلاثة منه محمود إلهي ومنه مذموم إنساني وأن الانساني هـو المـنسوب الى الجـنون البهيمي سبعي أو ثوري أو تيسي.

... ثم بعد عدة فصول فحص هل ينبغي أن يؤثر الإنسان السلامة والحياة مع الجهل والسيرة القبيحة والافعال التي هي سيئات أو لا ؟ فيعيش لا انسان بهيمياً

---

(١) افلاطون في الاسلام ـ نصوص حققها وعلّق عليها د.عبدالرحمن بدوي ـ ط . طهران ١٣٥٣ هـ ش .

ومتى يؤثر الموت وغير ذلك وبيّن ان الانسان اذا كان مشاركاً لأهل الأمم والمدن الجائرة الشريرة وذات السير القبيحة فحياته ليست حياة انسان وان رام ان يزول عما هم عليه وينفرد دونهم لا يتم له ما يريد فهو إما للهلاك أو لحرمان الكمال، ومن ثمّ فحص عن المدينة الفاضلة وهي التي يوجد فيها العدل بالحقيقة والخيرات التي هي خيرات بالحقيقة كلها وانه يلزم افرادها المهنة المَلَكية اي الفلسفة على الاطلاق ويكون الفلاسفة اعظم اجزائها. ثم ذكر بعدها المدن المضادة وسيرة كل واحدة وأسباب التغيير من واحدة الى أخرى .

وبيّن أن رتبة رياسة المدينة الفاضلة هي لمن اجتمعت له العلوم النظرية والعلوم المدنية والعملية ثم فحص عن نواميس[1] تلك المدينة ثم عن تعليم أهل المدن والأمم هذا العلم وتأديبهم بتك السير فبيّن ان طريق سقراط له القدرة على الفحص العلمي عن العدل والفضائل وأما طريق[2] (ثراسوماخس) فأقدر على تأديب الأحداث (صغار السن) وتعليم الجمهور . فالاولى مع الخواص والثاني مع الاحداث والجمهور .

ثم ذكر أنه بأي شيء ينبغي أن يعظّم ويمجّد أهل المدينة الافاضل والملوك والفلاسفة ثم بحث ان نقل سير الامم والنواميس الفاسدة واصلاحها هو بالتدبير قليلاً قليلاً الى السيرة الفاضلة والنواميس الصحيحة .

أقول :

والناظر المتأمل لكلامه يرى فيه اموراً حذواً بالامور التي استفيدت من كلماته في الكتب السابقة .

---

(١) قوانين .

(٢) الخطابة .

تلخيص نواميس افلاطون

وللحكيم أبي نصر الفارابي «تلخيص نواميس افـلاطون»[١]، وهـو كـالشرح لكتاب النواميس[٢] لافلاطون، يستخرج المعاني الكنائية وتفسيراً لرموز المطالب وتجميع وتبويب ايضاً .

المقالة الأولىٰ

ففي المقالة الاولى يقول[٣] : «ثم ذكر أن المرء متى اشتهر بجودة الجدل والكلام وغزارة القول والاقتدار عليه فانه مهما قصد امراً من الامور ومدحه ووصفه يظن به ان ذلك الامر في نفسه ليس هو من الفضل الذي يصفه به ، وانما يصفه بقدرته على الكلام . وهذه بلية تعرض للعلماء كثيراً فالواجب على السامع لكلام ان يتأمل الامر نفسه بعقله تأملا صحيحاً مستقصى : هل توجد فيه تلك الاوصاف المذكورة فيه، أو إنما هي أشياء يصفها المتكلم إما بقدرته على الكلام والذلاقة، وإما لمحبته لذلك الشيء وحسن رأيه فيه . فان وجد الامر في نفسه شـريفا مسـتحقا لتـلك الصفات فلينف الظن الذي وصفناه عن خلده» .

ويقول[٤] : «ان الواضع لها كان زاوش . وزاوش عند اليونانيين ابو البشر الذي ينتهي اليه النسب ثم اتى بذكر واضع آخر ليبيّن ان النواميس كثيرة ، وكثرتها لا تبطلها واستشهد على ذلك بالشعر والخبر المشهور المتداول بين الناس في مدح بعض واضعي النواميس من القدماء. ثم أومأ الى ان البحث عن النواميس صواب، بسبب من يبطلها ويروم القول بتسفيهها وبيّن أنها من الرتبة العليا وفـوق جـميع

---

(١) المصدر السابق .

(٢) تقدم انها بمعنى القوانين والأحكام ويستعمل في اللغة بمعنى الدين ايضاً والشريعة .

(٣) ص ٤٢.

(٤) ص ٣٧.

الحِكَم وبحث عن جزئيات الناموس الذي كان مشهوراً في زمانه».

«ثم بيّن ان غرض واضع النواميس فيما يحتكم من ذلك ويضعه هو ابتغاء وجه الله عزّوجل وطلب الثواب والدار الآخرة واقتناء الفضيلة العظمى التي هي فوق الفضائل الخلقية الاربعة.... وقسم الفضائل .. وأن منها انسية ومنها إلهية والإلهية آثر من الانسية.. وأن صاحب الناموس الحق هو الذي يرتب هذه الفضائل ترتيباً موافقاً ليتأدى ذلك الى حصول الفضائل الإلهية» .

«ثم بيّن أن أصحاب النواميس يقصدون الى الاسباب التي بها تحصل الفضائل فيأمرون بها ويؤكدون على الناس ملازمتها لتحصل بحصولها الفضائل والاسباب : من التزويج الناموسي وترتيب الشهوات واللذات والاخذ من كل واحد منها بالمقدار الذي يطلقه الناموس وكذلك الامر في الخوف والغضب والامور القبيحة والامور الجميلة وغير ذلك مما يكون أسباباً للفضائل ثم بين ان (زاوش) و(افولون) قد استعملا تلك الأسباب كلها في ناموسيهما وبيّن الفوائد الكثيرة في واحد واحد من أحكام شريعتهما» .

«وبيّن أيضاً أن الحرب ربما تكون بالضرورة وربما تكون بالشهوة والايثار وبيّن أيّاً منها هي التي تؤثر وتستلذ وأيّاً منا هي التي بالضرورة .

وذكر في عرض كلامه ان المحاجة التي تجري بين السائل والمجيب ربما أدت الى ذكر بعض الاشياء الجميلة المؤثرة بالتقبيح لها والوضع منها وانما المقصود بذلك البحث والتفكير لتثبت فضيلتها وينفي الظن عنها وتتيقن صحتها وايثارها وذلك صواب . وصيّر ذلك معذرة للقائل في تدمير شيء من احكام الناموس اذ كان نيته القصد والنظر لا المعاندة والمناصبة. ثم شرع في ذم بعض الأحكام المعروفة... وذكر ان التصديق بها انما هو من عمل الصبيان والجهال وان العاقل يبحث عنها لينفي الريب عنه ويقف على حقائقها...

واضع الناموس مصطفى لله

ثم ذكر «ان واضع النواميس بالحقيقة ليس هو كل من يروم ذلك، لكن من خلقه الله وهيّأه لوضع النواميس .. ثم بيّن انه لا سبيل الى معرفة حقائق النواميس وفضيلتها وحقائق جميع الاشياء إلّا بالمنطق والتدرب فيه، وان الواجب على الناس أن يتدربوا فيه ويرتاضوا وان لم يكن غرضهم في أول الامر الوقوف على حقيقة الناموس فجائز إذ ذلك ينفعهم بالاخرة... ثم بيّن أن في نفس كل انسان قوتين متقابلتين بينهما مجاذبة.. احداهما تمييزية والاخرى بهيمية وأن فعل الناموس انما يكون بالاولى لا الثانية.. وعلى أهل المدينة أن يقبلوا الحق من واضعي نواميسهم، ... ثم بيّن ان احتمال الكد والتعب الذي يأمر به صاحب الناموس حق وفي غاية الصواب لما يتلوه من الراحة والفضيلة كما ان الاذى الذي يلحق شارب الادوية الكريهة محمود لما يتأدى اليه اخيراً من راحة الصحة، ثم بيّن ان الاخلاق توابع ومشابه ينبغي ان يميّز بينهما وبين اضدادها مثل ان الحياء محمود واذا افرط فيه صار عجزاً ومذموماً وأن الظن الجميل بالناس محمود وسلامة الصدر . فاذا كان ذلك مع الاعداء صار مذموما. وكما ان الحذر محمود فإذا أفرط صار جبناً واحجاماً فصار مذموما. وبيّن ان المرء ان وصل الى غرضه المقصود وان كان في غاية الحسن والفضل لكنه يسلك اليه طريقا غير محمود فذلك مذموم» .

المقالة الثانية

وفي المقالة الثانية : «بيّن أن الخير انما يكون بالاضافة لا على الاطلاق... ثم بيّن ان القول بأن الخيرات كلها لذيذة في العاجل وأن كل ما هو جميل وخير فهو لذيذ وخير، وعكس هذا صحيح هو قول غير برهاني...

ثم بيّن ان الذي لا يعلم ماهية الشيء ولا ذاته وانيته، لا يمكنه ترتيب اجزاءه وموافقته ولوازمه وتوابعه بتصيّده له . وان ادعى ذلك مدّع فقد ادعى باطلا وايضاً فإن الذي يعرف ماهيته ربما خفي عليه حسنه وجوده ورداءته وقبحه والكامل المعرفة بالشيء هو الذي يعرف من الشيء ماهيته ثم حسنه ثم جودته ورداءته وقبحه وهكذا الامر في النواميس وفي جميع الصنائع والعلوم فينبغي أن يكون الحاكم عليها بالجودة أو التقصير والرداءة قد اقتنى منها هذه الاشياء الثلاثة المذكورة وأحكمها إحكاماً جيداً ثم بعد ذلك يحكم عليها ليكون حكمه صواباً مستقيماً .

وأفضل من يحكم منشئه وواضعه اذ عند منشئه وواضعه بتلك العلوم الثلاثة قدرة منه على وضع ما يليق بكل حال وضعه فأما من عدم تلك العلوم الثلاثة والقدرة كيف يقدر على وضعه وانشائه أو ليس هذا بخاص للنواميس فقط، بل ولكل علم ولكل صناعة» .

المقالة الثالثة

وفي المقالة الثالثة: «أخذ يبيّن أن الاستحسان ربما يؤدي الى التمسك بالناموس ويذكر أن المرء قد يستحسن الشيء الذي ليس هو في نفسه خيرا، فكيف يعمل في استحسانه الناموس ولعله ليس هو خيراً ولا مؤديا الى السعادة؟! ويذكر صعوبة هذا التميز وأتى على ذلك بأمثلة ممن رأى سفينة عجيبة واستحسنها واشتهى ان تكون له، أو رأى غناً ومالاً جليلاً يستحسنه فيشتهي على المكان(على الفور) ان يكون له، وربما كان ذلك ليس بخير مطلق وبيّن أيضاً أن الصبي قد يتمنى أن تكون له أشياء يستحسنها مادام صبياً فإذا جاوز حد الصبا لم يتمنّها ولم يستحسنها وتلك الأشياء هي هي بأعيانها لم تتغير .

ثم اعطى البرهان على ان الشيء المستحسن الذي هو بالحقيقة خير، خير من

المستحسن الذي ليس بخير، فقال : نحن نرى الصبي يستحسن الشيء الواحد، وابوه لا يستحسن ذلك الشيء، بل يدعو اللّٰه ان يزيل ذلك الاستحسان عنه لأن أباه عاقل والصبي غير عاقل فالشيء الذي يستحسنه العقلاء هو الحسن الجميل في نفسه، والذي يستحسنه من لا عقل له ـ سواء كان صبياً أم كهلاً جاهلا ـ فهو الذي ينبغي أن يرفض .

ثمّ بيّن معنىً حسناً وهو أن الشاهد للناموس بالحق والخير، والحادث عليه هو العقل فواجب على صاحب الناموس أن يقصد الى الأشياء التي تورّث الأنفس العقل فيعنى بها عناية تامة فان ذلك كلما كان آكد كان امر الناموس آكد وأوثق والذي يورّث العقل هو الأدب: فإن من عدم الادب يستلذ الشرور ومن كان ذا أدب فإنه لا يستلذ إلّا الخير والناموس طريق الخيرات وامّها ومعدنها. فواجب إذن لصاحب الناموس أن يثبت الأدب بجهده . ثم بيّن أن الادب اذا انغرس في طباع رؤساء المدن وأماثلهم كانت نتيجته ايثار الخيرات واستحسانها والشهادة بالحق لها. واجتماع شهادات الاخيار هي الحكمة المؤثرة......

وكما أن البدن المريض لا يحتمل المشقة ولا يعمل العمل الجيد النافع ، كذلك النفس المريضة لا تميّز ولا تختار الشيء الأجود والأنفع. ومرض النفس عدم آداب السياسة الالهية. ثم اتى بالامثلة على الرؤساء الذين ظنوا بأنفسهم أنهم علماء وأدباء، ولم يكونوا كذلك وطلبوا المغالبة فأفسدوا الأمر».

المقالة الرابعة

وفي المقالة الرابعة: بيّن أن المدينة على الحقيقة ليست هي الموضع الذي يسمى مدينة أو مجمع الناس لكن لها شروط: منها أن يكون أهلها قابلين لسنن السياسات وأن يوجد لها مدبّر الهي وأن يظهر في أهلها من الاخلاق والعادات ما يحمد ويمدح، ... ثم بيّن معنى آخر وهو ان الناموس الذي يوضع لأهل المدينة

ليس الغرض بها أن يكون أهلها سامعين مطيعين فقط، بل أن يصيروا ذوي أخلاق محمودة وعادات مرضية. وذكر معنى آخر وهو أن المرء متى لم تكن عاداته وأخلاقه ناموسية جميلة مرضية يكن أبداً في انحطاط وتراجع، وقبيح بالمرء أن يكون في تراجع كلما طعن في سنّه ...

ثم أخذ يبيّن أمر التغلب وانه قد يحتاج اليه اذا لم يكن أهل المدينة أخياراً جيدي الطباع، وأن التغلب إنما يذمّ اذا كان صاحب الرئاسة متغلبا بطبعه، لا لحاجة منه الى ذلك لاجل أهل المدينة . فإذا كانت المدينة بحيث لابد للسائس أن يقهرها ثم قهرها ووضع فيها من السنن ما هو إلهي فذلك محمود ومرضي جداً .

المقالة الخامسة

وفي المقالة الخامسة بيّن أن أمر النفس أشرف الأشياء وهي في الرتبة الثانية (الثالثة) من رتب الالهية وأجدر شيء يلحقها من ضروب العناية هو الكرامة وذلك أن إهانة النفس أمر قبيح وبيّن أن الكرامة هي من الأمور الإلهية، وهي أشرفها . واكرام النفس ليس هو أن يعطيها شهوتها بل أن يؤدّبها ويعطيها من الشهوات ما مدحته السنن الإلهية وكلما كانت مذمومة عند الناموس فإن منع النفس عنها إكرامها، وإن كانت مؤذية في عاجل الحال .

المقالة الثامنة

وفي المقالة الثامنة ذكر أمر للأعياد... وليطلق لهم (الأحداث صغار السن) أنواع من الغناء يغنون بها في هذه الأعياد تتضمن ذكر المدائح والمثالب ليصير ذلك داعية لهم الى التمسك بالسنة بلذّة وهشاشة فان سماع المدائح والمذام ـ إذا كان على الطريقة المستقيمة وكما يوجبه الناموس انغرس منه في قلوب الأحداث حرص على اقتناء الفضائل بالجهاد.

المقالة التاسعة

وفي المقالة التاسعة أخذ يبيّن زين الناموس وتوابعه بعد أن فرغ من أصوله... ثم أخذ يبيّن أن العدل جميل فهل أفعاله وتوابعه كلها جميلة، أو لا؟ وذلك أن من العدل القصاص والعقوبات على الجرائم فاذا نظر الى تلك الأفعال نفسها ـ وهي القتل والضرب والغرامة وما أشبهها ـ فلعلها في أنفسها لا تكون جميلة ... وأطنب في القول في الأشياء الارادية سواء كان ذلك جميلاً أو قبيحاً وغرضه في أكثر ذلك من قوله أن يبيّن أن الذي يولد على السنن ويتربّى عليها ولا يعرف غيرها ولا يعمل غير ما توجبه السنن : هل هو فاضل ممدوح ، أو لا؟ . فان في ذلك اختلافا عظيما لم يزل بين الناس. وهل تجب العقوبة على من أتى شيئاً من الجرائم بطبعه من غير روية سواء كان ذلك مما تجب عليه العقوبة العاجلة أو الآجلة؟ ولعمري ان هذا المعنى شديد النفع اذا لخّص حقّ التلخيص ـ وقد اتى في عروض أقاويله بكلام منقطع في مواضع غير واحد، يدل بجميع ذلك أن من له القدرة على الروية واجتناب ما يأتيه من القبائح وأهمل نفسه حتى أتى بأشياء مذمومة بطبعه ـ فانه تلحقه عقوبة على جميع ما يأتيه عاجلاً وآجلاً» انتهى .

حصيلة المقالات

أقول :

اقتطفنا من اكثر المقالات رومَ الاحاطة بانظاره فيما يرجع الى قوانين الاجتماع وانها قضايا حقيقية أم اعتبارية كما اشتهر اخيراً ويفيد كلامه ما يلي :

اولاً : أن الحسن والقبح في الأفعال والأمور ذات الأثر في الاجتماع هي أيضاً عبارة عن وصف ذلك الفعل والأمر بكمال ووصف واقعي. وان لتلك القضية واقع

تطابقه فتكون صادقة واخرى لا تطابقه فتكون كاذبة .

ثانيا : أن القوانين وضعها وترتيبها في ضمن ناموس أو شريعة عبارة عن قضايا شرطية، التلازم بين المقدم والتالي فيها ضروري. والتالي هو حصول الكمال والفضائل والفوائد الواقعية، والمقدم هو تلك الأفعال فالايجاب فيها بمعنى الضرورة المزبورة واللابدية والتحريم بمعنى التلازم بين عدم فعل وعدم حصول نقص وفساد .

ثالثا: أن تلك الأحكام والقضايا طريق اثبات حقيقتها وواقعيتها بالمنطق والبرهان بالاضافة الى الاستعانة في المواد الى علوم أخرى .

رابعاً: أن الأفعال التي هي الموضوع في القضايا القانونية منشأ التحريك لارادتها القوة المدركة التمييزية لا القوة البهيمية، وبالتالي يكون المدح والذم على الفعل الإرادي.

خامساً: أن الاخلاق التي هي كمال النفس بهذه الجهة هي محمودة وتتميّز عن أضدادها التي هي تسافل للنفس والتي هي بهذه الجهة مذمومة.

سادساً: أن الذي لا يعلم ماهية الشيء وذاته وانيته ولا لوازمه وتوابعه ولا حسنه وجوده أو رداءته وقبحه لا يمكنه الحكم على ذلك الشيء بالحسن أو القبح والكامل المعرفة هو العالم بالأمور الثلاثة والخالق هو الذي يعلم من الأشياء هذه الثلاثة أو من هيأه اللّٰه لذلك .

سابعاً: إن المائز والمدرك لما هو حسن في الحقيقة وخير في الواقع ولما هو ليس كذلك هو العقل وأنه ما يستحسنه العقلاء من جهة عقلهم هو الحسن الجميل في نفسه، فلزم على صاحب الناموس العناية التامة بما يورّث العقل وهو الأدب فاذا انغرس في الطباع ورّثها العقل، فمرض النفس عدم آداب السياسة الإلهية اذ حينها لا يكون تمييزها صحيحاً .

ثامناً : إن من مقومات المدينة الفاضلة المدبّر الالهي وقابلية أهلها لسنن

السياسات وظهور الاخلاق والعادات المحمودة الممدوحة بل إن الامر الثالث هو غاية الناموس وعدمه انحطاط وتراجع لآحاد افراد المدينة وانهم اذا لم يكـونوا مريدين للسنن الإلهية فالموجب لكمالهم حينئذ قـهر السـائس لهـم عـلى ذلك ويكون القهر والتغلب لذلك محمود.

تاسعاً: إن كمال النفس كرامتها وهي اجدر شيء يلحقها من ضـروب العـناية الإلهية، وتحصل الكرامة بتأديب النفس بسنن الناموس وذلك باعطائها الممدوح في السنن ومنعها عن المذموم فيها .

عاشراً: إن الغرض من المدح والذم والتحسين والتقبيح هو ايجاد الحرص في النفوس على اقتناء الفضائل والكمالات .

ولافلاطون كلمات مقتطفة نذكر النزر اليسير منها المؤكد لما سـبق نـقله مـن كلامه:

يقول:[١] «العلوم على مذهب الفلاسفة سـبعة : أولهـا الإلهـي الأوّلي العـقلي الضروري وهو الذي يعلمه الانسان بقوة العقل. فهو موجود في فطر العقول مسلّما مجمعا عليه بلا طلب ولا فحص، قد اجمع عليه أعلام الفلاسفة ، مثل الفرق بين الخير والشر، والحسن والقبيح فان هذا علم يجده الانسان في نفسه ضرورة بلا تعليم ولا طلب» ثم ذكر بقية السبعة من علم الحكمة والاستدلال والحس والشرع والطبيعي والصناعي.

وقال:[٢] «النفس الناطقة هي العاقلة المفكرة وأحد قواها: الفهم الذي يفرق به بين الحق وخلافه ومسكنها الدماغ، وهي تفعل أفعالاً كثيرة بلا مشاركة ولا معونة من غيرها، مثل وجود الشيء بما هو، واتفاق الأشياء واختلافها . والأدب يحركها

---

(١) عن كتاب «منتخب صوان الحكمة» لابي سليمان السجستاني المنطقي ـ افلاطون في الاسلام ص ٣٢٧.

(٢) ص ٣٢٨.

نحو أفعالها. وكل شيء متحرك ويفعل أفعاله فانه يقوى . وكل شيء يسكن فـانه يضعف وغرضها الوصول الى معرفة الحق والجميل والقبيح، بمنزلة اللذة والادب في النفس الغاذية».

وقـال:[1] «كل ما يفسد فانما يفسد من الرداءة الخاصة به والنفس ليست بهذه الصفة فهي لا تفسد . والرداءة الخاصة بالنفس هي الجهل والجور والجبن والتهور، وبالجملة الرذائل. والدليل على أن هذه رداآت وشـرور النـفس أن أضـدادهـا خيرات النفس. والخيرات النفسانية تكون النفس بها صحيحة، والرذائل تكون بها مريضة سقيمة، كالاعتقادات الباطلة والأقاويل الكاذبة والأفعال القبيحة. وهذه لا تفسد جوهر النفس ، لكن تضرّ بها» .

وقال:[2] «الحلم والحكمة هما أعظم الشرف وأرفع الذكر وأزين الحلية وأصدق المدحة وأفضل الأمل وأوثق الرجاء وأذكر المروءة وأبهى الجمال. لا يصلح عمل ولا تنال محمدة ولا تدرك منفعة ولا يبلغ شرف إلّا بهما» .

وقال :[3] «العقل يشير على النفس بترك القبيح ، فإن لم تقبل منه لم يتركها، لأنه ليس فيه غصب، لكنه يريها أصلح وقت ينبغي أن يفعل ذلك الشيء، وأجمل جهة يؤخذ بها» انتهى .



(١) ص ٣٣١.
(٢) ص ٣٠٣.
(٣) ص ٢٩٧ .

مذهب أرسطو

في كتابه «اخلاق نيقوماخس»[1] «نيقوماخيا» «نيكوماخس» ـ الذي يعدّ من أجمع ما كتبه في الأخلاق ـ في الفصل الثاني[2] من الكتاب الثاني (المقالة الثانية) تحت عنوان النظر والعمل في الاخلاق وارتباط اللذة والألم بالفضيلة، حيث أخذ في البحث عن موضوع الفضيلة وأفعالها، خلص الى أن الفضيلة الاخلاقية هي المواجهة السليمة مع اللذات والألام، وبعكس ذلك الرذيلة. أي أن المكان والجهة والوقت المناسب لتحمل الآلام أو لإقتناء اللذة مؤثر غاية التأثير. حيث أن سبب انحراف ورداءة الكثير هو إما الذهاب وراء اللذائذ مطلقا، أو الفرار عن الألام مطلقا، وهو المسبب لوقوعهم في أسفل دركات الرذيلة.

ولهذا يجب علينا تحقيق الاراء في الألام واللذائذ ، لأن الموقف العملي تجاههما بنحو الحسن والقبيح مؤثر جداً في الحياة الاخلاقية.

وتبيّن أن الأشياء المؤثرة فينا والتي نختارها ثلاثة: الجميل والنافع واللذيذ وأضدادها هو القبيح وما لا ينفع والمكروه .

وصاحب الفضيلة له سلوك صائب مع تلك العوامل جميعها، وأما الخسيس فهو المخطئ في جميعها .

أقول :

قد أخذ في رسم الفضيلة مراعاة موارد المدح والذم في الأفعال وأنها مع الكمال والنقص والضرر والنفع متصادقة .

---

(١) ط . طهران المترجم بالفارسية وله ترجمة بالعربية أيضاً قديمة ط .الكويت ـ ترجمة اسحاق بن حنين ـ تحقيق الطبع د.عبدالرحمن بدوي، ولا يخفى وجود الاختلاف في الترجمتين .

(٢) ج ١ ـ ص ٣٨ ط . طهران ـ ص ٨٧ ط . الكويت .

برهان على ماهية الفضيلة بتوسط المدح والذم

وقال في الفصل الرابع[1] من المقالة الثانية في تعريف الفضيلة بحسب الجنس، وأن الفضيلة ملكة، قال: «لابد أن تحقق ماهية الفضيلة لأن صادرات النفس على ثلاثٍ الحالات الانفعالية (عوارض) والقوى والاحوال والملكات، وعلى هذا لابد أن تكون الفضيلة أحدها.

أما الحالات الانفعالية فهي تطلق على المقترنة باللذة والألم من قبيل الشهوة والغضب والجرأة والسرور والمحبة والبغض والاسف والحسد والرحمة.

وأما القوى فهي تطلق على الاستعدادات التي نقدر بها على أن نغضب أو نحزن أو نرحم وأما الأحوال والملكات فهي السلوك الحسن والقبيح الصادر منا والأمور التي نستشعرها عند العوارض (الانفعالات). مثلاً إذا غضبنا بشدة شديدة فينا وضعفنا كثيراً فحالتنا رديئة وإذا كان معتدلاً فحالنا حالاً جيداً وهلم جرا.

ومن هذه المقدمة نستخلص نتيجة أن الفضيلة والرذيلة ليست من الانفعالات، لأننا بسبب (العوارض) الانفعالات لا نعدّ ولا نحسب من أهل الفضيلة أو الرذيلة، بل بحسب الفضائل والرذائل نتصف بذلك، وكذلك نحن لا نمدح ولا نذم بسبب الانفعالات، لأن الشخص بصرف الخوف أو الغضب لا يمدح الشخص لا يذم على الاطلاق بصرف الغضب، بل كيفية ونوع الغضب والخوف هي الموجب للمدح والذم.

ولكن الفضائل والرذائل هي موجبة لاستحقاقنا المدح والذم والاطراء والهجاء والتقريع.

---

(١) ص ٤٤ ط. طهران ـ ص ٩٢ ط. الكويت.

أضف الى ذلك أننا غير مختارين في احساس الغضب والخوف ولا دخل للإرادة فيه، والحال أنا ننتخب الفضائل، ولا أقل من أن الفضائل لا تكون بدون نوع من الاختيار العقلاني.

وأضف الى ذلك أن العواطف تكون سببا لإيجاد الانفعالات ، والحال أننا بسبب الفضائل والرذائل لا نكون منفعلين، بل نكون مهيّأين للفعل.

وعلى هذا فليست الفضائل بأي وجه قوى، لأننا بحسب استعداد الانفعال لا نعد من أهل الفضيلة أو الرذيلة ولا نمدح ولا يثنى علينا ولا نذم. وقوانا واستعدادنا فطرية وطبيعية مع أننا لسنا ذاتا حسان ولا سيئيين . وقد تكلمنا في ذلك فيما مضى وحينئذ اذا لم تكن الفضائل والرذائل من الانفعالات ولا من القوى والاستعدادات فلابد أن تكون من الاحوال والملكات .

أقول:

فترى انه يستعمل في القياس البرهاني الذي يقيمه على ماهية الفضيلة والكمال النفساني مادة المدح والذم اثباتا ونفيا . ويتضح جليا ان قوام معنى المدح والذم والحسن والقبح عنده هو التوصيف بالكمال والنقص ...

مساوقة الرذيلة للقبح والذم

ويقول في الفصل الحادي عشر[1] من المقالة الأولى الكتاب الأول تحت عنوان (السعادة والحياة الحاضرة والسعادة بعد الموت) :

«وبعد أن أثبت في الفصل العاشر أن السعادة غير معلولة الصدفة بل معلولة الفضيلة وممارسة الفضائل ـ «والسبب الفعّال حقا في السعادة انما يقوم في الفعل

---

(١) ص ٢٧ ط . طهران ، ص ٧٦ ط . الكويت .

الموافق للفضيلة، بينما الفعل المنافي لها هو السبب في الحالة المضادة. والصعوبة التي نناقشها الآن تشهد على صحة برهاننا ذلك أنه لا يوجد في أي فعل إنساني ثبات مشابه لثبات الأفعال الموافقة للفضيلة ، وهي تبدو أكثر ثباتا من المعارف العلمية نفسها. ومن بين هذه الأفعال الفاضلة نفسها، فإن أسماها هي الأوفر ثباتا، لأنه في ممارستها يمضي الانسان السعيد الشطر الأكبر من حياته وعلى نحو أكثر اتصالا، وهذا هو السبب في أن النسيان لا يصيبها... واذا كانت أفعالنا هي التي تكوّن العامل المحدد في حياتنا ، كما قلنا، فلا يمكن لانسانٍ سعيدٍ أن يصبح شقيا ، لانه لن يرتكب ابداً افعالاً كريهة(قبيحة) وخسيسة» .

أقول :

فليتأمل الى المساوقة في كلامه بين الرذيلة والقبائح المذمومة.

ويقول في الفصل الثاني عشر[1] من المقالة الأولى (الكتاب الأول) تحت عنوانِ «هل السعادة أمر خليق بالمدح أو بالشرف» : «فلنبحث عن السعادة: هل هي من الامور الممدوحة أم من الامور الخطيرة؟ وذلك انه من البين أنها ليست من القوى . فقد يظهر أن كل ممدوح (هو ممدوح) لأنه بكيف ما وبالاضافة الى شيء، فإنّا إنما (نمدح الرجل) الشجاع: وبالجملة . الخير والفضيلة بسبب الأفعال وما يحدث عنها (ونمدح القوى ومن يجيد) العَدْوَ وكل واحد مما أشبه ذلك، فإنا نمدحهم لأنهم بكيفية وأنهم كذلك بالاضافة الى خير ما وفضيلة ما. وذلك بيّن من مديح المتألهين، فانه اذا نسب الينا كان مما يضحك منه ، وانما عرض ذلك لأن المديح انما يكون بالاضافة كما قلنا واذ كان المديح انما هو لأمثال هذه الأشياء ، فبين أن الأشياء التي هي في غاية الفضل ليس لها مديح، لكنها أجلّ وأفضل من أن تمدح كما يتبين من أمرها. وذلك انه قد ينسب المتألهون ولخيار من الناس

(١) ص ٣١ ط . طهران ـ ج ١ ، ص ٧٩ ـ ط . الكويت .

السعادة، وليس يوجد واحد من الناس يمدح السعادة كما يمدح العدل لكنه يجلّها ويكرمها على أنها أمر إلهي تام. وقد يظن (باودقس) أنه قد أدخل اللذة في الاشياء التي في غاية الفضل، وذلك أنها انما لما كانت مما لا يمدح ، جعلها من الأمور الجيدة التي كان يرى انها تنذر بأنها أفضل من الاشياء الممدوحة، والاشياء التي هي أفضل من ان تمدح : اللّه عزّوجل ، والخير. وذلك أن سائر الاشياء الفاضلة انما تنسب الى اللّه والخير ، فإن المديح انما هو للفضيلة لاننا انما نفعل الامور الجميلة بالفضيلة ، وكانت المراثي (المدائح) انما هي للافعال النفسانية والجسمانية على مثال واحد» .

ويقول في الفصل الثالث عشر من المقالة الاولي تحت عنوان «ملكات النفس ـ الفضائل العقلية والفضائل الأخلاقية» : «واذا كانت السعادة فعلا للنفس يكون بحسب الفضيلة الكاملة فيجب أن نبحث عن الفضيلة الكاملة، فلعل نظرنا في السعادة اذا سلكنا فيه هذا الطريق كان أجود وأفضل . وقد يظن على الحقيقة بمن هو مدبر مدينة ان عنايته انما هي بالفضيلة خاصة، لأن وكده وارادته أن يجعل المدينة خياراً أو منقادين للنواميس.. وإذا كان هذا البحث انما هو لتدبير المدن، فمن البين أن الطلب والفحص انما يكونان على حسب غرضنا من أول الأمر. فينبغي اذن أن نبحث عن الفضيلة الانسانية وذلك بيّن، لأنا انما كنا نطلب الخير الانساني والسعادة الانسانية . ولست أعني بالفضيلة الانسية فضيلة الجسد، بل فضيلة النفس . ونحن نقول أن السعادة أفضل للنفس .

مواصفات مدبر المدن وصنعة النفس

فواجب على صاحب تدبير المدن أن ينظر في أمر تدبير النفس، اذ كنا نقول أن

الفعل لها واذا كان هذا هكذا، فمن البيّن أنه واجب على صاحب تدبير المدن أن يعلم أحوال النفس كيف هي ، كما يجب على من يعالج العيون ويعالج البدن كله أن يعلم أحوال العيون وأحوال البدن كله . هذا على أن تدبير المدن أشرف وأفضل من صناعة الطب والمهرة من المتطببين يبالغون في الفحص عن أحوال الجسم . فيجب اذا على صاحب تدبير المدن أن ينظر في أحوال النفس... أن من النفس ما هو غير ناطق ومنها ما هو ناطق.. وغير الناطق منه ما هو عام وهو النباتي... ويشبه أن يكون هاهنا للنفس طبيعة أخرى غير ناطقة، إلا أنها مشاركة النطق بجهة من الجهات . وذلك أنا إنما نمدح من يضبط نفسه عن اللذات ومن يضبط نطقه وجزء نفسه الناطق، وذلك أنه مستقيم الأمر، ويدعو الى الامور الفاضلة... وخليق انه ينبغي أن ندرك أن في النفس شيئا غالبا للنطق مضادا له معاندا ليس دون مانراه في البدن يضاد الحركة الطبيعية... ويظهر أن الجزء الذي ليس بناطق صنفان : منه نباتي ليس يشبه النطق بوجه من الوجوه، ومنه شهواني وهو يشارك النطق بجهة من الجهات ولذلك ينقاد له ويطيع . ومما يدلّنا على أن الجزء الذي ليس بنطقي منقاد للناطق ما يؤثره فينا الوعظ والتأنيب والعقاب والعدل والتفنيد. وان كان ينبغي ان نقول عن هذا الجزء ان له نطقاً فذلك على ضربين : أحدهما له بالحقيقة وبذاته والآخر بمنزلة ما يحدث للولد من الاستماع والانقياد للأب ، والفضيلة تتميز وتتصنف هذا التصنيف وذلك أنا نقول أن الفضائل : منها ما هي فكرية، ومنها ما هي خلقية: فالحكمة والفهم والعقل : فكرية والحرية والعفة : خلقية، فإنا اذا وصفنا خلق الانسان لم نقل إنه حكيم أو فهم، لكنا نقول انه حليم أو عفيف وقد يمدح الحكيم بالهيئة التي له، وما كان من الصفات ممدوحاً سميناه فضائل .

أقول :

كلامه يعطي مضافاً الى ما تقدم ما يلي :

اولاً : ان من تدبير المدينة والناموس تدبير النفس ، وكمال المدينة في كمال آحاد نفوسها وأن الممدوح والمستحسن فيُ الناموس كمال .

ثانياً : أن القوى العملية مطاوعة للقوى النطقية في الشخص الفاضل وأن صدور أفعاله طبقاً لآراء العقل وقضاياه وهي قضايا الحسن والقبح وأن كمال تلك القوى النطقية بالحكمة والواقعية في آرائها ومدركاتها، وكمال القوى العملية في الملكات العملية الفاضلة.

المدح والذم برهان على أن الفضيلة توسط

ويقول في الفصل الخامس[1] من المقالة الثانية (الكتاب الثاني) تحت عنوان «تعريف الفضيلة: الفضيلة وسط» أنها الحدّ الوسط بعد أن مثّل بموارد عديدة للكمالات والنقائص للاشياء، أن الأمر كذلك في الفضيلة الاخلاقية لأنها تتأثر بالانفعالات والافعال وهي أمور فيها زيادة ونقصان وتوسط .... وفي الالم واللذة، نجد الزيادة والنقصان، ولا واحد منهما خير، وعلى العكس فإن استشعار هذه الانفعالات في الوقت المناسب ، في الأحوال وبالنسبة الى الأشخاص المناسبين، وللأسباب وبالطريقة الواجبة، هذا هو وسط وسموّ معا، وهذا طابع الفضيلة. وكذلك فيما يتعلق بالافعال... والفضيلة لها علاقة بالانفعالات. والأفعال التي فيها الزيادة خطأ، والنقصان موضوع للذم، بينما الوسط موضوع للمدح والنجاح، وهاتان مزيتان خاصتان بالفضيلة . فالفضيلة إذن نوع من التوسط، بمعنى انها تستهدف الوسط .

(١) ص ٤٦ ـ ط . طهران ـ ج ١ ، ص ٦٤ ـ ط . الكويت .

أقول:

فتراه يقيم البرهان على كون الفضيلة هي الحد الوسط بطريق الإنّ واللازم وهو المدح والنجاح.

المدح والذم ذاتي لبعض الأفعال

وقال في الفصل السادس[1] من المقالة الثانية(الكتاب الثاني) تحت عنوان «التعريف التام للفضيلة الاخلاقية»... فالفضيلة اذا حال معتادة موجودة في التوسط الذي هو عندنا متوسط محدود بالقوى كما يحدها العاقل. وهي متوسطة فيما بين خسيستين أحدهما بالزيادة والآخر بالنقصان ... فلذلك كانت الفضيلة من حيث الجوهر والحد الذي يعبّر عن الماهية توسطا، ولكنها من حيث الفضل والكمال غاية.

وليس كل فعل يقبل التوسط ولا كل عارض من العوارض لأن تسمية بعضها تدل على الشر، مثل الخيانة والقحّة والحسد، أما في الأفعال فمثل الفجور والسرقة وقتل النفس، فإن هذه كلها وأشباهها انما توصف بالذم على انها في أنفسها شرور، لا لأنها زيادة أشياء أو نقصانها، لأنها في كل وقت من الأوقات خطأ وليس فيها صواب أصلاً، ولا يوجد فيها الجودة وغير الجودة... وكذلك لا يجب أن يكون في الظلم والجبن والشره زيادة وتوسط ونقصان وإلّا صار للزيادة والنقصان توسط وللزيادة زيادة، وللنقصان نقصان، وكما أن العفة والشجاعة ليس لهما زيادة ولا نقصان، من قبل أن التوسط هو طرف وغاية من جهة، كذلك الافراط والغايات ليس لها توسط ولا زيادة ولا نقصان، ولا للزيادة والنقصان توسط.

---

(١) ص ٤٨ ط ـ طهران، ص ٩٦ ط ـ الكويت.

أقول:

ويفيد ما تقدم منه أن المدح والذم ذاتي لبعض الأفعال والعوارض، وأنهما متساوقان مع الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة.

للمدح والذم واقع يطابقانه

وقال في الفصل التاسع[١] من المقالة المزبورة تحت عنوان «قواعد عملية لتحصيل الفضيلة» وبعد أن اتضح أن الفضيلة توسط بين رذيلتين الافراط والتفريط انه يصعب أن نجد الوسط في كل شيء وهو الفعل الجيد النادر المحمود الجميل فلذلك ينبغي لمن قصد قصد المتوسط أن يتباعد من أكثر الطرفين مضادة للمتوسط، ولما كانت اصابة المتوسط على الحقيقة عسرة صعبة وجب ان نلتمس المرتبة الثانية وهي أن يكون مانعمله أقلّ ما يمكن من الشر... وأخْلِق به أن يكون صعبا عسراً وخاصة في الأمور الجزئية: فإنه ليس يسهل علينا ان نحدد الأمر حتى نعلم كيف ينبغي أن نغضب، وعلى من نغضب، وفي أي الاشياء، وبأي مقدار من الزمان، لأنا ربما حمدنا من قلّ غضبه وسميناه حليماً، وربما حمدنا من استصعب غضبه وسميناه فَحْلاً. ولكن من يجاوز الامر الحد قليلاً اما الى الزيادة واما الى النقصان لم يُذَمَّ. ومن تجاوزه الى أحد الجهات كثيراً فهو يذمّ، لأن تجاوزه اياه بهذا المقدار لا يخفى. وليس يسهل أن نحدّ بالقول الأمر أو المقدار الذي اذا صار اليه الانسان من ذلك كان مذموماً، اذ كان هذا ولا غيره من المحسوسات يتهيأ ذلك فيه، لأن الحكم على مثال هذه الأشياء انما يكون في الأشياء الجزئية وبالحس. وبمقدار ما قلناه في هذه الأشياء يدل على أن الحال المتوسطة محمودة

---

(١) ص ٥٧ ط. طهران، ص ١٠٣ ط. الكويت.

في كلّ شيء وأنه ينبغي لنا ان نميل مرة الى الزيادة ومرة الى النقصان : فإنا بهذا الطريق نظفر بالمتوسط والجميل .

أقول :

ويفيد[١] مايلي :

أن المدح والذم منه صادق ومنه كاذب أي أن لهما ميزاناً واقعياً يطابقانه تارة وأخرى لا يطابقانه. فلابد أن يكون بملاك وبوسط وحيثية واقعية وأن المدح ليس هو إلا إخبار عن كمال واقعي لا أنه أمر اعتباري ومن المواصفات العقلائية المختلقات العرفية .

وكذلك كلامه في الفصل الاول[٢] من المقالة الثالثة (الكتاب الثالث) ، وأضاف فيه موارد عروض الجهات المختلفة على الفعل الواحد وتأثير الاقوى منها في الحسن والقبح وأن مدار المدح والذم على كون الفعل ارادياً غير مكره عليه وأن الإكراه عذر الى حد معين لا مطلقا .

ويقول في (العدالة)[٣] ملخصاً

فأما العدالة واللاعدالة فلنفحص ما هي وفي أي شيء هي، اذ كانت افعالاً، وأيّ توسط هي العدالة، والعدل وسط في أي أشياء .

وذكر العدالة الكلية أو الشرعية والجزئية وبأن مخالف الناموس ليس بعادل وأن مراعي الناموس عادل وذلك لأن الأشياء المحددة بوضع الناموس يقصد بها أما الى ما هو خير وهو مشترك للجميع وأما الى ما هو خير للأفاضل أو للسادة، أو

---

(١) كما أن الفصل السابع كذلك أيضاً .

(٢) ص ٦٠.

(٣) المقالة الخامسة (الكتاب الخامس) ، ط . طهران ، ص ١٢٨ ـ ط . الكويت ، ص ١٧٢ .

بنوع ما آخر مثل هذا فانه يأمر بالتي تفعل السعادة والتي تحفظها والتي تفعل وتحفظ اجزاءها من الرداءة ، وأن الأشياء الناموسية عادلة بنوع ما لأن بعضها صحيح وهو الموضوع على الصحة وبعضها رديئ وهو الذي قد حرّف .

والعدالة فضيلة تامة وليست نوعاً مبسوطاً (بسيطاً) ولا يضاف الى شيء آخر، وهي اقوى الفضائل اما انها تامة فلان الذي هي له يستعمل الفضيلة في ذاته وفي غيره (على وزان الفاعل التام في الإلهيات) وعلى هذا فهي ليست جزء الفضيلة بل هي الفضيلة كلها. وضدها ليس جزء الرداءة بل كل الرداءة حيث يستعمل الرداءة في ذاته وفي الأصدقاء وماهيتها هي هيئة الفضيلة من حيث الاضافة الى الغير، فبينها وبين الفضيلة فصل . ومن حيث هي هيئة بسيطة فهي فضيلة. وأنها اذا أضيفت الى الموارد الجزئية تصبح جزئية لا كلية كما اذا أضيفت الى الكرامة أو الى الاموال أو الى السلامة وان كان الحدّ في الجنس واحداً. وكذلك الحال في الظلم والجور كلي وجزئي وأن العدل هو الناموسي والمساوي، فان الناموس يأمر بأن يكون المعاش بكل نوع فضيلة ويمنع من كل رداءة .

ثم تعرض لأنواع العدالة (فمنها العدالة التوزيعية) فهي توسط نسبي اي أنها بمعنى التساوي في التوزيع للكل في الحصول على المقدار المناسب لكل واحد منهم بحسب الجهات المؤثرة، لا بمعنى تساوي الاسهم. وهذا المعنى بخلاف العدالة في المعاملات الإرادية فإنها على قدر المناسبة العددية اي المساواة العددية، فاذا كان للانسان اكثر مما هو له يقال انه ربح، واذا كان اقل يقال انه يخسر، وأما اذا لم يكن لا اكثر ولا اقل بل كانت الاشياء على حالها فيقال انه له ما كان له فلا ربح ولا خسران فالعدل متوسط بين الربح والخسران من الاشياء التي تكون ارادية ، وللمساوي قبل وبعد .

ومنها : العدالة والتبادل، والدور الاقتصادي للنقود

بأن النقود متوسطة للمساواة بين الجهود المتبادلة، فإنها تسوي زيادة ونقصان جميع الأشياء بنوع ما، فيكون لجميع الأشياء قدر واحد يعدّها، فجهد الطبيب عندما يراد تبادله مع جهد الزارع يعيّر كل منها بالنقد فيتبادلانه كي يتم التساوي في التبادل ويحصل كل واحد على مساوي ما بذله. فانه بالحقيقة لما كانت الحاجة التي تخص الجميع فكان الاخذ والعطاء فصار الدينار بدل الذي يعطي بدل الحاجة بنوع الاتفاق .

ومنها : العدالة الاجتماعية ـ العدالة الطبيعية والعدالة الوضعية :

أن العدل المدني هو الذي يشترك فيه الغير ليكون كفاية للآخر والمتساويان اما على قدر المناسبة أو على قدر العدل . وإن بعضه طبيعي وبعضه ناموسي .

وذكر أن العدالة توسط حيث ان الفعل العادل وسط بين الجور الذي ارتكبه مرتكب، والجور الذي تحمله من وقع عليه الجور، وانها هيئة بفضل استعداد معين في الخلق ليس بالأمر السهل وأن معرفة العادل والظالم تحتاج الى حكمة عميقة، فانه من العسير ادراك معاني الامور المختلفة التي يقضي بها القانون وان كانت الافعال المقررة بالقانون ليست عادلة الا بالعرض. لكن معرفة على أي نحو ينبغي انجاز فعل ما، وعلى أي نحو يجب اجراء توزيع ما، حتى يكونا عدلاً هي دراسة تحتاج الى مزيد من المجهود اكبر مما تحتاجه معرفة الأدوية التي تجلب الصحة ، كيف هي، ولمن، وفي أي وقت .

والأفعال العادلة لا توجد الا بين الكائنات التي تشارك في الأمور الحسنة في ذاتها، والتي تقبل في ذاتها الزيادة والنقصان . ذلك بأن ثمّ كائنات لا يتصور بالنسبة اليها افراط في الخير وهذه من غير شك حال الربّ، وعلى العكس من ذلك توجد كائنات اخرى عاجزة عن الانتفاع بأي نصيب من هذه الخيرات، وهم

اولئك الاشرار الذين لا يمكن علاجهم والذين يضرّهم كل شيء، وثمّ آخرون لا يستفيدون إلّا بدرجة محدودة. وهذا هو السبب الذي من أجله كان العدل أمراً إنسانيا خالصاً.

ثم انه بحث في المسألة المتقدمة في كلام استاذه افلاطون، من أن ارتكاب الظلم هل هو أسوء من تحمّل الظلم.

أقول:

المتحصل من كلامه:

أولاً: أن العدالة صفة واقعية سواء كانت ناموسية أو مساواتية وذلك لأن الافعال على الناموس متوسطة بين الافراط والتفريط، مؤدية الى الكمالات والفضائل للجميع كل بحسبه والمناسبة له، وهي أتم الفضائل.

ثانياً: إن العدالة كما قد تعرّف من حصول كل ذي حق على حقه وسواء حقه الذي يستحقه طبيعياً وكمالاً أولياً أو ثانوياً. يمكن ان تتحقق في أنواع العدالات المدنية القانونية من التوزيعية والمعاملية والتبادلية والقضائية وغيرها.

ثالثا: إن معرفة المتصف بالعدالة والظلم من الافعال محتاجة الى حكمة عميقة وعلم محيط بواقعيات الأمور، وهذا فرع واقعية الوصف، وإلّا فالأمر الاعتباري ليس هذا شأنه.

رابعاً: إن موضوع العدالة هو ما كان يقبل الزيادة والنقصان والخير والشر والنفع والضرر والكمال والنقص.

ويقول في «الفضائل العقلية»[1] (ملخصاً)

في موضوع الفضيلة العقلية، والمزج بين الشهوة والعقل. قد قسمنا فضائل

(١) المقالة السادسة (الكتاب السادس)، ط. طهران ـ ج ٢ ـ ص ١، ط. الكويت ص ٢٠٧.

النفس بين فضائل الخلق من ناحية، وفضائل العقل... انّ النفس جزئين هما : الجزء العقلي، والجزء اللاعقلي.... .

ان الاجزاء العقلية عدّتها اثنان، احدهما نتأمل به هذا لانواع من الكائنات التي لا يمكن مبادئها أن تكون بخلاف ما هي كائنة، والثاني به تعرف الامور الممكنة، والدليل على ذلك أن المعرفة تستند الى نوع من التشابه بين الذات والموضوع (المدرَك) ، ونسمي أحد هذين الجزئين بالجزء العلمي، والآخر بالجزء التقديري لأن التقدير والروية شيء واحد، والثاني لا يتعلق بالامور الثابتة. وفضيلة كل واحد منهما بالنسبة الى عمله الخاص .

وفي النفس ثلاثة عوامل تحدد الفعل والحقيقة: الحسّ والعقل والشهوة. والحس ليس مبدأ لأي فعل (اخلاقي) . وكما يقوم الفكر بالايجاب والسلب ، تقوم الشهوة بالطلب والنفور. ولما كانت الفضيلة الاخلاقية استعداداً قادرا على الاختيار، والاختيار شهوة مترويّة، فينبغي أن يكون العقل على القاعدة والنهج الصائب الصادق والشهوة مستقيمة ، اذا صلح الاختيار. وأن تكون ثمّ هوية بين ما تقرره القاعدة وما تطلبه الشهوة.

وهذا الفكر والحقيقة اللتان نتحدث عنهما هاهنا ينتسبان الى المجال العملي، أما الفكر التأملي الذي ليس عملياً ولا ابداعيا، فإن حسن أو سوء حاله يقوم في الحق والكذب اللذين يفضي اليهما نشاطه بينما العقل العملي صلاحه يقوم في الحقيقة المناظرة للشهوة الصحيحة.

فمبدأ الفعل الاخلاقي هو الاختيار الحر والذي مبدأه الشهوة والقاعدة الموجّهة نحو غاية ما . فالاختيار لا يوجد بدون العقل والفكر ، ولا بدون الاستعداد الأخلاقي. فالسلوك الحسن والسلوك القبيح في ميدان الفعل لا يوجدان بدون فكر وبدون خلق، لكن الفكر بذاته لا يطبع أية حركة بل الفكر الموجّه نحو

غاية يكون ذا طابع عملي . وهذا الفكر يهيمن على العقل المبدع .

وعلى هذا يمكننا القول بأن الاختيار التفضيلي هو عقل مشتت أو شهوة عاقلة، والمبدأ الذي هو على هذا الشكل هو انسان. وان التروّي لا يتعلق بالماضي بل بالمستقبل والممكن.

وهكذا يتضح أن كلا جزئي النفس العقليين المزبورين مهمتهما الحقيقة . وبلوغ الحقيقة على خير وجه بتوسط الاستعدادات هو الفضيلة الخاصة بكل منهما .

والموارد والاحوال التي بها تعبر النفس عما هو حق ايجابا أو سلباً، هي خمسة:

الصناعة (المهارة)، العلم، الفطنة(العقل العملي)، الحكمة، والعقل العياني (الشهودي) .

(والفطنة) هي القدرة على الرويّة الصحيحة فيما هو خير ونافع بوجه عام، في الأشياء التي تؤدي الى الحياة السعيدة والبرهان على ذلك أننا نسمي فطنين اولئك الذين هم كذلك في مجال محدد أيضاً حين يقدّرون تقديرا سليماً من أجل بلوغ غاية جزئية خليقة بالمكافأة. وكما مرّ الروية ليست في الامور الثابتة ولا في التي يستحيل علينا انجازها، ولما كان العلم يقترن بالبرهنة والأمور غير الثابتة لا تقبل البرهان فالفطنة ليست علما وأيضاً ليست صناعة لأنه لا تروي في الامر الموجود.

فالفطنة استعداد مصحوبة بقاعدة صادقة (التفكير الصحيح) ، قادرة على الفعل في مجال ما هو خير أو شر للانسان، بينما إغراء اللذة وخوف الألم تفسدان هذا المبدأ ، والرذيلة تدمره لأنه يكون عاجزاً عن رؤية الغاية ولأي دافع ينبغي عليه أن يختار وأن يؤدي كل ما يفعل .

وأحد جزئي النفس العقليين المزبورين ، وهو ملكة ابداء الرأي هو فضيلة الفطنة. لأن الرأي يتعلق بما يمكن ان يتغير، وكذلك الفطنة . ومع ذلك فإن الفطنة

ليست مجرد استعداد مصحوب بقاعدة والدليل على ذلك أن النسيان يـمكن أن يصيب الاستعداد الذي من هذا النوع، لكن هذا لا يحدث للفطنة .

وأما « العقل العياني (الشهودي) » فهو الذي يدرك المبادئ التي تصدر عنها الحقائق المبرهنة وكل علم بوجه عام، وهذه المبادئ لا يمكن ان يتعلق بها العلم والصناعة والفطنة والحكمة لأن الاول يتعلق بالأمور الثـابتة التـي يـقام عـليها البرهان وكذلك الحكمة لأن خاصة الحكيم أن عنده البرهنة على بعض الأمـور. ولأن الفطنة تتعلق بالامور التي يمكن ان تكون بخلاف ما هي (المتغيرة) فبقي أن يكون المدرك لهذه المبادئ هو العقل العياني (الشهودي).

وأما (الحكمة النظرية) فهي علم وعقل عياني معاً، علم مزوّد بنوع من الرأس ويتعلق بأسمى الوقائع .

فالحكيم يعرف النتائج الصادرة عن المبادئ والحقيقة عن المبادئ نفسها .

وأما عن (العلاقة بين الفطنة وفن السياسة): فالمروّيّ الجيد بالمعنى المطلق هو الإنسان الذي يسعى لبلوغ أحسن الخيرات القابلة للتحقيق بالنسبة الى الانسان، والذي يفعل ذلك بالبرهان وليست الكليات فقط موضوع الفطنة بل على الفـطنة معرفة الوقائع الجزئية لانها من نمط الفعل والفعل انما يتعلق بـالأمور الجـزئية، ولهذا فان بعض الجهلاء أقدر على الفعل من آخرين يعلمون: وهذا خصوصاً حال أهل الخبرة(التجربة) وعلى هذا ففي الفطنة يجب امتلاك كلا النوعين من المعارف والأفضل ما يتعلق منهما بالمفرد (الجزئي) .

والحكمة السياسية والفطنة هما استعداد واحد، وان لم تكن ماهيتهما واحدة. والنوع الأول من أنواع الفطنة هي المطبقة على المدينة من حيث انه يستند اليها سائر الانواع، هو تشريعي . والنوع الآخر من حيث تعلقه بالامور الجزئية يسمى السياسي (وان كان يطلق أيضاً على ما يشمل الاول) وهذا النوع الثـاني يـتعلق

بالفعل والروية فالاول تشريعي (تقنيني) والثاني سياسي وهذا على قسمين اجرائي مترويّ وقضائي.

وأما الانواع الاخرى فمنها: (الاقتصاد المنزلي).

وأما العلاقة بين الفطنة وبقية الفضائل العقلية: ان احد اشكال المعرفة هو قطعاً معرفة الخير الخاص بالذات، لكن هذه المعرفة مختلفة جداً عن سائر الانواع. حيث ان الفطنة تعلقت بالجزئيات التي لا تعرف الا بالتجربة بخلاف العلوم الاخرى التي تحصل بالتجريد. وأيضاً ان الخطأ في الرويّة يصيب الكلي والجزئي وأيضاً يمكن بلوغ الخير بقياس فاسد، وبلوغ ما يجب علينا فعله، لكن لا باستخدام حدّ أوسط مناسب، بل بواسطة حدّ أوسط خطأ.

وان الانسان الفطن عليه ان يعرف الوقائع الجزئية، وكذلك يتناول الذكاء[1] والحكم (الصائب) والافعال المطلوب أداؤها، وهي أمور نهائية. والعقل العياني يتناول ايضاً الامور الجزئية بالمعنيين معاً، لأن الحدود الأولى والاخيرة هي من ميدان العقل العياني، لا من ميدان المنطق: ففي البرهنات يدرك العقل العياني الحدود الثابتة الاولى، وفي البراهين العملية يدرك الواقعة الاخيرة الممكنة اعني المقدمة الصغرى، لأن هذه الوقائع مبادئ للغاية المطلوب بلوغها، والأحوال الجزئية تستخدم فقط انطلاقاً لبلوغ الكليات، فينبغي علينا اذا أن يكون لدينا ادراك للأحوال الجزئية، وهذا الادراك عقل عياني.

وان الانسان يملك بالطبع (الفطرة) الحكم والذكاء والعقل العياني، والعقل العياني مبدأ وغاية معاً، وهما في نفس الوقت أصل البرهنات وموضوعها. وتبعاً لذلك، فان أقوال أهل الخبرة(التجربة) وآراءهم غير المبرهنة وكذلك الشيوخ

---

(١) ذكر أرسطو أن الفرق بين الفطنة والذكاء مع اشتراكهما في التعلق بالاشياء التي هي مورد للشك والروية هو أن الفطنة توجيهية والذكاء حكمي تمييزي للصائب.

وأهل الحكمة العملية هي جديرة بالاهتمام مثل الآراء المبنية على البراهين لأن التجربة (الخبرة) منحتهم نظرة حقيقية تمكنهم من رؤية الأمور رؤية صحيحة .

وأما عن (العلاقة بين الحكمة العملية والحكمة النظرية وفائدتهما)

فأولاً: ان الحكمة النظرية والفطنة مرغوبتان في ذاتيهما ضرورة، على الاقل من حيث انهما فضيلتان لكل واحد من جزئي النفس وهذا حتى لو لم تنتج ايهما شيئاً .

ثانيا: هاتان الفضيلتان تنتجان في الواقع شيئاً لا بالمعنى الذي به الطب ينتج الصحة، بل بالمعنى الذي به حالة الصحة هي سبب الصحة (العلة الصورية) : فعلى هذا النحو الحكمة تنتج السعادة، لأنها لما كانت جزءاً من الفضيلة الشاملة، فإن امتلاكها وممارستها يجعلان الانسان سعيداً .

وأيضا فان العمل الخاص بالانسان لا يتم تماماً إلا بالتوافق مع الفطنة ومع الفضيلة الأخلاقية معاً. ذلك أن الفضيلة الاخلاقية تؤمن سلامة الغرض الذي ننشده، والفطنة تؤمّن وسائل بلوغ هذا الغرض .

وهناك ايضاً قوة ما تسمى «البراعة» وهذه قادرة على فعل الأمور الهادفة الى الغرض الذي ننشده وعلى بلوغه، فان كان الهدف نبيلاً، فإنها قوة خليقة بالمدح، لكن ان كان فاسداً، فإنها ليست غير تحايل وخبث . وليست الفطنة هي هذه القوة، لكنها لا تقوم لها قائمة بدون هذه القوة.

الجميع يقرّون بأن كل نمط خلقي ينتسب الى مالكه بنوع من الطبع (الفضيلة الطبيعية) ومع ذلك فنحن نطلب شيئا آخر، أعني الخير بالمعنى الدقيق، ونريد ان نحظى بالصفات على نحو آخر . فانه حتى الاطفال والدواب تملك استعدادات طبيعية، لكن هذه الاستعدادات لأنها غير مقترنة بالعقل، تبدو مضرّة . فكما يحدث لكائن عضويّ قوي، ولكن محروم من الابصار، ان يسقط أرضا حين يتحرك، لانه لا يبصر، كذلك الحال بالنسبة الى الاستعدادات التي نتحدث عنها. وبالعكس اذا

وافى العقل هنالك يحدث في ميدان الفعل الاخلاقي تغيير جذري، والاستعداد سيكون حينئذ فضيلة بالمعنى الدقيق . ففي النفس نمطان من الفضيلة، الطبيعية، والفضيلة بالمعنى الحقيقي والثانية لا تحدث بدون الفطنة ومن اجل هذا يزعم البعض كسقراط ـ في طريقة بحثه ـ ان كل الفضائل اشكال من الفطنة فهو على حق بمعنى انه لا يمكن وجودها بدون الفطنة وعلى خطأ باعتقاد أن كل الفضائل اشكال منها .

والبرهان على ذلك أن كل الناس اليوم، حين يعرّفون الفضيلة، بعد أن يبيّنوا نوع استعدادها والامور التي هي موضوعها، يضيفوا انها استعداد مطابق للقاعدة المستقيمة التفكر العقلي الصائب والقاعدة المستقيمة هي تلك التي تكون وفقا للفطنة ولكن ينبغي أن نمضي الى أبعد من هذا : أن الاستعداد وثيق الارتباط بالقاعدة المستقيمة فالفطنة قاعدة المستقيمة . اذا سقراط اعتقد أن الفضائل قواعد اي اشكال من العلم، وأما في رأينا نحن فالفضائل وثيقة الارتباط بالقاعدة لا عينها (فهو رأي متوسط بين رأي سقراط وبين رأس تلامذته الآخرين) .

فبان أنه لا يمكن أن يكون ذو وجود من غير العقل، ولا ذو تعقل من غير الفضيلة الخلقية فالفضائل جميعاً مع التعقل . فلا يصحّ اختيار مروّ من غير تعقل ولا من غير فضيلة، من أجل أن احدهما يصير التمام والآخر يصيرنا نفعل الأفعال التي تؤدي الى التمام .

وليس بالحقيقة للحكمة تفوق على النظر الذي هو الجزء الأفضل في العقل، إذ لو قلنا بالتفوق فذلك مثل قول القائل أن للتدبير المدني تفوق على الحكام (أو العلل الأولى) وان التدبير المدني (الاحكام السياسية) ينفذ ويجري في تمام المدينة ، انتهى .

حاصل كلامه

أقول:

اطلنا استعراض كلامه في الفضائل العقلية لما احتواه:

اولاً: من البرهان والتدليل على تعداد قوى النفس وآثار كل قوة وكيفية العلاقة بينها.

وثانياً: من أن الأفعال الخلقية الصادرة من النفس مبدأها الارادة الناشئة من آراء جزئية عن آراء كلية مستنبطة بالعقل العملي من مقدمات بديهية أو مشهورة أو تجريبية لدى العقل النظري.

وثالثا: أن الحسن والقبح قضايا يقام عليها البرهان في الموارد التفصيلة الكثيرة. وأن الأفعال في القضايا تلك والتي هي موضوعها، موجبة للكمال والفضيلة. وسواء ذلك في التدبير الفردي للنفس أو التدبير والافعال المدنية.

رابعاً: أن صحة وصدق القضايا الكلية غير كافية لحصول الفضيلة والكمال بل لابد من معرفة حال الموارد الجزئية والوقائع الشخصية كي يتميز انها صغرى لأيّ من الكبريات الكلية «سواء ذلك في التذبيرين» فكلما كان التجربة والخبرة اكثر كانت الإصابة حاصلة وكذلك تأثير الذكاء والبراعة.

خامساً: إن العقل العملي فضيلته في الفطنة والروية الجيدة والمعرفة للكليات والوقائع الجزئية والسعي لبلوغ الخيرات والكمالات الممكنة وفعل ذلك بالبرهان.

سادساً: ان حصول السعادة هو بالحكمتين العملية والنظرية وتوافقهما.

سابعاً: يعطي كلامه امكان قيام البرهان في الجزئيات الشخصية (القضية الشخصية في الأفعال، حيث ان درك الصغرى يكون بالعقل العياني ولو بوسائط كما انه يدرك المبادئ الاولى الثابتة الكلية، وحينئذ تكون النتيجة برهانية عملية.

هذا وان كان ما ينقله الشيخ الرئيس في برهان الشفاء عن التعليم الاول

لارسطو يطلق فيه اشتراط كلية المقدمات في القياس البرهاني، ولعلّ ما ذكره في المقام لا ينافي ذلك حيث أن الكلام في باب البرهان من المنطق في الموجودات المحققة الحاصلة وجودها وأما في المقام فهو في الفعل الذي لمّا يتحقق وجوده بل في المستقبل ، وبعبارة اخرى الشيء ما لم يوجد لم يتشخص وحينئذ يكون الفعل الذي يراد ايجاده باقٍ على كليته فيقدم عليه البرهان . ويمكن التفرقة ايضا بان ما ذكر في المنطق هو في البراهين المقامة في الحكمة النظرية وما ذكر هاهنا في البراهين المقامة في الحكمة العملية وهي المطلوب فيها صواب وسداد العمل الخارجي لا صرف العلم بالحِكَم نظريا فلابد من وجود طريق لليقين بصواب العمل الجزئي في بلوغ الغاية الكمالية وليس الا بالبرهان عَبْرَ استخدام العقل العياني الشهودي لأداة الفطنة .

ثامناً: ما يحكيه عن سقراط في الفضائل يعطي اتحاد العقل العملي والنظري في القوة وانما الاختلاف في المدرك والمعلوم، وهذا بخلاف رأي ارسطو فإنه على التغاير مع الارتباط الوثيق .

الفصل الثاني

رأي الفلسفة الإسلامية

العهد الأول

- مذهب أبي نصر الفارابي
- مذهب ابن مسكويه
- مذهب ابي علي الحسين بن عبد الله بن سينا
- مذهب الشيخ الإشراقي شهاب الدين أبي الفتوح عمر بن محمد السهروردي
- مذهب الخواجة نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي
- مذهب الحكيم القطب الرازي صاحب المحاكمات

مذهب أبي نصر الفارابي

يقول في كتابه «المنطقيات»[1] في كتاب الجدل: المواضـيع[2] مـنها مـا يـعم اليقينية والمشهورات فهذه تصلح للجدل والفلسفة جميعاً.

ومنها ما هي مشهورة تعم المشهودات فقط وهذه خاصة بالجدل.

ومنها ما هي سوفسطائية فقط. ومنها ما يعم السوفسطائية والجدل وانما ينبغي أن يؤخذ في هذه الصناعة من المواضع التي تعم الفلسفة والجدل والتي تعم الجدل والسوفسطائية والمشهودات التي تخص الجدل.

والمطلوب الجدلي هو المطلوب الذي سبيله أن يتسلّم بالسؤال عن المجيب، ويعرض لابطال السائل وحفظ المجيب، وتكون قضية سبيلها مع سـلامة فـطرة الانسان في الحواس وفي النطق إلا تكون قد تيقنت بعلم اول، ويكون اذا تدوول الفحص عنها، وعن قياساتها، انتفع بها في الصنائع اليقينية على الانحاء التي ذكرت فيما سلف.

والصنائع اليقينية ثلاث: نظرية عملية ومنطقية.

فالنظرية تشتمل على الاشياء التي بها وعنها وفيها يحصل علم الحق.

والعملية هي التي تشتمل على السعادة، وعلى الاشياء التي بها ينال السعادة، والاشياء التي بها تعوق وتؤدى الى اضدادها. فان الغاية والكمال الذي عـنده ينتهي العلم النظري، هو علم الحق فقط. والغـاية والكـمال الذي عـنده يـنتهي

---

(١) المنطقيات للفارابي ـ ط. قم المقدسة سنة ١٤٠٤ هـ.ق، الجزء الأول ـ ص ٤١٤.

(٢) المطلوبات الجدلية كلها تسمى أوضاعاً.

الصناعة العملية هو أن يصيروا اخيارا متمسكين بالنواميس، لا ان تعلم فقط ، بل وان يفعل ما يسعد به، لا بل وأن يسعد مع ذلك . فهذا هو خاصة الفلسفة العملية وليست الفلسفة العملية هي التي تفحص عن كل ما يمكن أن يعمله الانسان من أي جهة كان ذلك العمل، وبأي حال كان وإلا فان التعاليم تفحص عن كثير من الأشياء التي شأنها ان تفعل بالارادة مثل علم الموسيقى، وعلوم الحيل، وكثير مما في الهندسة، والعدد، وعلم المناظر. وكذلك العلم الطبيعي يفحص عن كثير من الأشياء مما يمكن ان تفعل بالصناعة وبالارادة. وليس ولا واحد من هذه العلوم اجزاء من العلم المدني، بل هي اجزاء الفلسفة النظرية . اذ كانت انما ينظر في هذه الاشياء لا من جهة ما هي قبيحة أو جميلة، ولا من جهة ما يسعد الانسان بفعلها أو يشقى . وأما اذا اخذت هذه الاشياء التي تنظر فيها هذه الصنائع من جهة ما يمكن أن يسعد الانسان بفعلها أو يشقى، كانت داخلة في الفلسفة العملية .

والمنطقية هي التي تشتمل على الأشياء التي شأنها أن تستعمل آلات ومعينة في استخراج الصواب في كل واحد من العلوم .

والى هذا (أي لإنتفاع من المطلوب الجدلي في الصنائع اليقينية) قصد ارسطو طاليس بقوله : والمسألة الجدلية هي طلب معنى ينتفع به الايثار للشيء، والهرب منه، أو في الحق والمعرفة اما هو بنفسه، واما من قبل انه معين على شيء آخر من امثال هذه، فقوله ينتفع به في الايثار للشيء والهرب عنه يعني به السعادة والشقاء، وجميع ما يؤدي الى هذين . ولم يقل : ينتفع به في علم ما يؤثر أو يهرب منه، لكن قال : ينتفع به في الايثار والهرب، لانه أراد ذكر غاية الفلسفة المدنية، فان غايتها ليس هو العلم بما يؤثر ويهرب منه، لكن ان يؤثر شيئاً ويهرب من آخر.

وقوله: أو في الحق والمعرفة ما هو بنفسه، يريد به الفلسفة النظرية وذلك أن الحق والمعرفة هو غايتها.

وقوله: وأما من قبل انه معين على شيء آخر من امثال هذه، يريد به الاشياء المنطقية.

من هاهنا بيّن انه يرى ان الفيلسوف هو الذى حصلت له غاية جزءي الفلسفة، وذلك أن الفلسفة جزءان : نظري وعملي .

فغاية النظري هو الحق والعلم فقط .

وغاية العملي هو ايثار شيء والهرب من آخر وغاية العملي لا يحصل للانسان ببصيرة نفسه، إلا بعلم لها سابق قبل العمل أو مع العمل. وعلمها؛ اذا حصل من غير العمل كان ذلك علما باطلا فان الباطل من الأمور هو الذي يوجد ولا يقترن به غايته التي لاجلها وجد .

وكما أن صاحب العلم النظري لا يكون فيلسوفا بالنظر والفحص دون ان تحصل له الغاية التي لأجلها النظر والفحص، وهي اقامة البراهين، كذلك صاحب العلم العملي ليس يصير فيلسوفا دون ان يحصل له غايته .

وظاهر أن المقدمات التي حصلت يقينية بعلم أول فليس ينبغي ان تعرض للاثبات والابطال ولا التشكيك اصلاً ، ولا يجعل مطلوباً جدلياً... وكذلك ان كان بانسان ما نقص بالفطرة في نطقه ، فلم يحصل له لاجل ذلك كثير من المبادئ الاخر، فيتشكك فيما لم يدرك منها، لم يجعل ذلك مطلوبا جدليا .

وأيضا فان الشيء الذي لم يتيقن بعلم اول مع سلامة الفطرة في الحواس والمنطق متى كان الفحص عنه غير نافع في العلوم الثلاثة، أو كان ضاراً فيها؛ لم يجعل مطلوبا جدليا، وماعدا هذه فينبغي ان تجعل مطلوباً جدلية»

أقول :

ولائح جليّ من كلامه :

اولاً : ان موضوع الحكمة العملية والأفعال من جهة الحسن والقبح وهي مساوقة

للكمال والنقص والسعادة والشقاء وأنه من العلوم اليقينية البرهانية .

ثانياً: أن العمل والفعل الاخلاقي مسبوق ومبدأه الرأي الكلي والقضية الكلية المبحوثة صدقها في العلم المزبور، كما تقدم مفصلاً في كلام ارسطو في الفضائل العقلية .

ثالثاً: أن في العلوم الثلاثة التي منها الحكمة العملية، في قضاياها مواد فطرية بديهية .

الآراء المحمودة المشتركة بديهية

ويقول[1] ـ عند كلامه في المشهورات ـ:

«وأيضاً فان كثيراً من المشهورات الكلية ليس يتبين فيها من اول الأمر أنها صادقة على ما هي كلية . فلذلك متى اردنا أن نلخص الجزء الصادق منها، احتجنا الى أن نعرضها الإبطال. فلذلك يحتاج الى أن يحصل أيها ينبغي أن تعرض للابطال، وأيها لا ينبغي أن يفعل بها ذلك. واذا عرض للابطال ما سبيله ان يعرض منها، فكيف ينبغي أن يبطل .

أقول:

أن المقدمات المشهورة منها ما هي في الأخلاق والأفعال المشتركة التي هي واحدة بأعيانها لجميع الأمم وبما يتلاقون ويأتلفون اذا تلاقوا .

وتلك هي التي يرى الجميع أن كل انسان ينبغي أن يؤدب بها ويعودها ويؤخذ بها ويحمل عليها شاء، أو أبى، وأنه متى امتنع من التأدب بها أو امتنع من التمسك بها بعد أن أدب بها عوقب، وهي التي يرون ان يؤدبوا بها اولادهم، ويمكّنوها في

---

(١) المنطقيات: ج١ ـ ص ٤٢١ ـ كتاب الجدل .

نفوسهم ، ويعودوهم ايّاها، ويضربوهم إن استعصوا عليهم في قبولها . واذا امتنعوا منها بعد أن يكبروا، عاقبوهم عليها بالأشياء التي يرون انها عقوبات من استخفاف وشتم وضرب وغير ذلك .

وهذه ليس ينبغي أن تعرض للتشكيك فيها، ولا تجعل مطلوبات جدلية، لأنها من مبادئ الاشياء العملية، ولأنها لا يمكن أن تثبت او تبطل بما هي أبين منها، بل بما هي دونها في الظهور والشهرة[١] ولأن المتشكك فيها ليس يؤمن ان يهوّن أمرها، ويجعلها في صورة ما ليس يبالي به ان يطرح، ولا يتمسك به . ويصير[٢] المتشككين فيها أشراراً أردياء الأخلاق غير مشاركين لأهل المدن . وان لم يصيروا بها أردياء، ظنّ بهم الشر .

والانسان كما قال ارسطوطاليس، ينبغي ان لا يكون شريراً ولا يظن به انه شرير .

وذلك مثل عبادة اللّٰه تعالى واكرام الوالدين وصلة الأرحام ومواساة المحتاج والاحسان الى المحسن وشكر المنعم، وأشباه هذه من الأخلاق والأفعال فانه لا ينبغي ان يتشكك فيها، فيقال : هل ينبغي أن يعبد اللّٰه أم لا ، وهل ينبغي ان يكرم الوالدان أم لا، وكذلك في الباقية، ولا يعرض أمثال هذه للاثبات والابطال .

وأيضاً فان الجميع يرون في هذه المقدمات المشهورة أنها ليس ينبغي أن تمكن في النفوس بالقول فقط، بل وأن يكون ذلك مع اعتيادنا لأفعالها ومواظبتنا عليها، على مثال ما عليه الأمر في معارف الصناعة العملية . فانها انما تمكّن في النفوس

---

(١) أي انها لما كانت من المبادئ اليقينية البينة الحقيقة كباقي اليقينيات الست الفطرية والبديهية والاولية وغيرها، فلا يمكن ان تعارض باقيسة جدلية محتوية على مواد أبين منها بل لا محالة تكون دونها في الظهور فكيف يمكن ابطالها بها والتشكيك بتوسطها .

(٢) أي يصير الشك المتشككين .

مع اعتياد الانسان لأعمالها لا بالأقاويل . وما لم يكن سبيل تمكينه في النفوس باستعمال الأقاويل من المشهورات ، فليس ينبغي ان تعرض للفحص ، ولا ان يطلب له قياس اصلا . لا مثبت ولا مبطل . اذا كان سبيل تمكينها في النفوس بالمواظبة على أفعالها والمعقولات[1] على الامتناع منها، لا بالقول المقنع» .

أقول :

قد قرّر في كلامه :

أولاً : أن من المشهورات ما هو قابل للصدق واقامة البرهان عليه .

ثانياً: أن منها ما هو يقيني أي من الست اليقينيات التي لا يقام عليها برهان ، اذ ليس البرهان متضمناً لاقيسة أبين في الثبوت منها، وهذا قد صرّح به في صدر كلامه الاسبق الذي نقلناه ايضاً .

ثالثاً : أن كل القضايا في الآراء المحمودة المتفق عليها بين العقلاء في جميع الأمم هي مع كونها مشهورة ، فهي ايضاً من اليقينيات البيّنة الثبوت بنفسها لدى العقل، وهي مبادئ الحكمة العملية المستعملة في أقيستها وقضاياها، ولا مجال لتشكيك المعارضة الجدلية بالقياس الجدلي للتشكيك فيها لأن المادة في القياس المعارض إما أن تكون بما هو أبين منها أو دونها في الظهورة والشهرة وكلا الشقين عقيم أما الاول فلانتفاء ما هو أبين من اليقينيات، وأما الثاني فلانه لا يعارض إلا ما هو أظهر وأشهر أو مساوي .

رابعاً : أن المحمود العقلائي الاتفاقي بين الكل هو الجميل الأخلاقي وضده المستقبح عندهم هو الرديء الاخلاقي، وبعبارة اخرى مساوقة المدح للكمال والذم للنقص.

---

(١) أي التي يعقل الانسان عنها ويمنع من العقل وعقال الدابة ما تربط به .

خامساً : أن العقوبة المدنية والقانونية ما هي إلا سبب فاعلي للكمال لإيـجاد هيئة الفضيلة في العاصي الخاطئ ، وإعدام هيئة الرذيلة في نفسه بالممانعة عـن تأثيرها، ومن هنا كانت العقوبة ممدوحة في موردها . لإتصافها بانه سبب للكمال ، لا محض اعتبار .

وأن هذا السبب الفاعلي الموجب لإنفعال النفس هو من خواص الموجود ذي الارادة في أفعاله المستكمل بها .

ويقول[1]: «غير أن المشهورات التي هي في الأخلاق والأفعال التي أشخاصها محسوسة. ان لم تعرض للابطال، بقي كثير من كلياتها التي هي غير بيّنة الصدق، من حيث هي كليات ، كاذبة بالجزء، ولم يتميز لنا الجزء الصادق منها، ولم ينتفع بها في مبادئ العلوم . ولذلك يلزم ضرورة أن تعرض للابطال، ولكـن لا يـنبغي أن تلتمس أقاويل تعاندها عناداً كليا، لأن ذلك يزيلها بالكلية، ولكـن تـعرض لأن تعاند وتطلب لها أقاويل تعاندها عناداً جزئيا، لنخلّص الجزء الصادق مـن كـل واحدة منها، فتصير موطأة للعلوم .

وينبغي أن تحذر في التي أشخاصها محسوسة أن يجعل ما يعاندها يعاند منها جزءاً يدخل تحت ذلك الجزء المعاند شيء من محسوساتها . ولكن ينبغي أن يعاند عناداً، يلزم عن ذلك العناد فيها شرائط يقتصر بها، أعني تلك الشرائط، على ما هو صادق منها، وعلى ما تبقى فيها أشخاصها المحسوسة . ولذلك صار الأجود في هذه أن لا يجعل مطلوبات، أو يقرن بها شرائطها التي تزيل الجزء الكاذب أو التي لا تزيل عنها شيئاً من محسوساتها .

فبهذه الشرائط تزول الشنعة في أي المشهورات جعلت مطلوبات .

وعلى هذا المثال ينبغي أن يعمل في كـثير مـن المشـهورات فـي الأخـلاق

---

(١) المنطقيات : ج١ ـ ص ٤٢٤ ـ كتاب الجدل .

والأفعال المشتركة، فإنها اذا اخذت كلية أو مطلقة من غير ان تـقيّد بشـريطة أو بشرائط واستعملت ، فكثيراً ما تضرّ فلذلك لا ينبغي أن تجعل هذه أيضاً مطلوبات جدلية أو تعرض للابطال بمقابلاتها الجزئية، لتكون تـلك الأشـياء مسـهلة فـي استخراج شرائطها التي اذا استعملت معها زالت عنها المضار التي تلحق من جهة استعمالها مطلقة وينبغي ان تستعمل معها غير ما تجعل مطلوبات الشرائط التـي تزيل عنها الشنعة .

مثل انا ان أردنا ان نقول : هل ينبغي للانسان ان يبغض والديه أم لا، وهل ينبغي ان يكرم الانسان والديه أم لا؟ زدنا فيها شريطة تزيل شنعة المسألة فنقول : هل ينبغي أن يكرم والديه اذا كانا كافرين أم لا، وهل يـنبغي أن يـبغضهما اذا كـان شريزين أم لا، وهل ينبغي أن يطاعا اذا أمرا بخلاف ما في النواميس أم لا؟

فان هذه الشرائط أشباهها تزيل الشنعة عن هذه المسائل، فلا يستنكر أن تصير مطلوبات. ويحذر في هذه أن يتطلب لها أقاويل تعاندها عناداً كلياً، ويتحرى ان تجعل من هذه مطلوبات لكلي يوجد فيها شرائط مبادئ البراهين التـي لا يـبين وجود تلك الشرايط فيها وما كان من هذه يوجد فيها شرايط البرهان على التمام، فليس ينبغي ان يعرض ولا للعناد الجدلي» .

أقول:

قد قيّد مورد كلامه بالكليات الأخلاقية غير بينة الصدق، ولا ريب انـه كـما يوجد في القضايا الكلية الأخلاقية قضايا يقينية بينة الثبوت كذلك توجد غير بينة، كبقية القضايا في الحكمة النظرية . إلا أن محط الاستشهاد في كلامه هو أنه قرر امكان اقامة البرهان على تلك الغير البينة كي يستعلم حالها في الصـدق لا انـها اعتبارية محضة يستحيل قيام البرهان على مطابقتها للواقع .

وفي كتاب «الفصول المنتزعة»[1] من أقاويل القدماء (فيما ينبغي أن تدبر به المدن وتعمر به وتصلح به سيرة أهلها ويسدّدوا به نحو السعادة).

ـ وهو كثير المطابقة لما تقدم نقله عن ارسطو وافلاطون، فنكتفي في نقل المقتطفات المهمة أو ما ذكره من آراءه نفسه ـ.

يقول في الفصل الأول «للنفس صحة ومرض كما للبدن صحة ومرض. فصحة النفس أن تكون هيئاتها وهيئات أجزائها هيئات تفعل بها أبداً الخيرات والحسنات والأفعال الجميلة ومرضها ان تكون هيئاتها وهيئات اجزائها تفعل بها ابداً الشرور والسيئات والأفعال القبيحة.

ويقول: أن الأفعال الجميلة هي الفضائل والقبيحة هي الرذائل والنقائص والخسائس.

وأنه كما صحة البدن هي اعتدال مزاجه فاذا انحرف فالذي يرده الى اعتداله ويحفظه عليه هو الطبيب فكذلك المدنية صحتها هي اعتدال أخلاق أهلها ومرضها التفاوت الذي يوجد فياخلاقهم فالذي يردّها الى الاستقامة هو المدنيّ ولكن موضوع المدنيّ أشرف من الطبيب لأن النفس أشرف من البدن.

وكما أن الطبيب في علاجه بحاجة الى معرفة كل البدن بأسره وأجزائه وما يعرض له وكم شيء وما الوجه في ازالتها وغير ذلك فكذلك المدني والملك في علاجه الانفس بحاجة الى معرفة النفس باسرها واجزائها وما يعرض لها ولكل واحد من اجزائها من النقائص والرذائل وكيفية الوجه في ازالة الرذائل عن أهل

(١) وفي بعض النسخ فصول منتخبة من علم الأخلاق تشتمل على اكتساب فضائل النفس الانسانية والاجتناب عن رذائلها وفي نقل الانسان نفسه عن عاداته السيئة الى العادات الحسنة وفي عقد المدينة الفاضلة وعقد البيت وسياسة أهلها وكلها مجموعة في هذه الرسالة ـ الفصول المنتزعة ـ ط. الثانية طهران سنة ١٤٠٥ هـ.

المدن أو الحيلة في تمكينها في نفوس المدنيين ووجه التدبير في حفظها عليهم حتى لا تزول وان هذا هو هدف الرئاسة .

وقال في «الفصل السابع» : الاجزاء والقوى العظمى التي للنفس خمسة : الغاذي والحاسّ والمتخيل والنزوعي والناطق و(القوة النزوعية) هي التي بها يكون نزاع الحيوان الى الشيء وبها يكون الشوق الى الشيء والكراهة له والطلب والهرب والايثار والتجنب والغضب والرضى والخوف والإقدام والقسوة والرحمة والمحبة والبغضة والهوى والشهوة وسائر عوارض النفس . وآلات هذه القوة هي جميع القوى التي بها تتأتى حركات الأعضاء كلها، والبدن بأسره، مثل قوة اليدين على البطش وقوة الرجلين على المشي وغيرهما من الأعضاء .

و(القوة الناطقة) : هي التي بها يعقل الانسان، وبها تكون الروية، وبها يقتنى العلوم والصناعات وبها يميّز بين الجميل والقبيح من الأفعال . وهذه منها عمليّ ومنها نظريّ .

والعملي منه مهني ومنه فكري . فالنظري هو الذي به يعلم الانسان الموجودات التي ليست شأنها أن نعملها نحن كما يمكننا ونغيّرها من حال الى حال، مثل أن الثلاثة عدد فرد والأربعة عدد زوج ، فإنا لا يمكننا ان نغيّر الثلاثة حتى تصير زوجاً، وهي باقية ثلاثةو...

والعملي هو الذي به يميّز الاشياء التي شأنها أن نعملها نحن ونغيّرها من حال الى حال . والمهني والصناعي هو الذي به تقتني المهن مثل النجارة والفلاحة والطب والملاحة .

والفكري هو الذي به يُروّى في الشيء الذي نريد أن نعمله حين ما نريد ان نعمله ، هل يمكن عمله أم لا، وان كان يمكن فكيف ينبغي أن يعمل ذلك العمل؟.

وقال في (الفصل الثاني) : الفضائل صنفان : خلقية ونطقية . فالنطقية هي فضائل

الجزء الناطق مثل الحكمة والعقل والكيس والذكاء وجودة الفهم. والخلقية هي فضائل الجزء النزوعي مثل العفة والشجاعة والسخاء والعدالة . وكذلك الرذائل تنقسم هذه القسمة .

ثم «ذكر»[١] إن الفضائل والرذائل تحصل وتتمكن في النفس بالتكرير، وأن الهيئة[٢] المتمكنة عن العادة هي التي يقال فضيلة ولا تسمى الهيئة الطبيعية فضيلة ولا نقيصة وان كان يصدر عنها افعال واحدة بأعيانها وتكون الطبيعية لا اسم لها، وان سمّاها مسمّ فضيلة أو نقيصة ، فإنما يسمّيها باشتراك الاسم فقط، لا بأن يكون معنى هذه معنى تلك. والتي هي بالعادة هي التي يُحمد الانسان عليها أو يذمّ وأما الاخرى فلا يحمد الانسان عليها ولا يذم وأن الهيئات[٣] الطبيعية والاستعدادات نحو الفضيلة أو الرذيلة اذا انضافت اليها الاخلاق المشاكلة بتمكين العادة كان هذا الانسان فائقا في الفضيلة للفضائل الموجودة في اكثر الناس حتى يكاد أن يخرج عن الفضائل الانسانية الى ما هو أرفع طبقة وهو الانسان الإلهي، وأما المضاد فربما يصل الى السبعي . وأن الأول هو الذي يدبّر المدن كلها وهو الملك في الحقيقة .

أفضلية المعصوم في تدبير المدن

ذكر[٤] أن صاحب الخلق المحمود الذي لا تميل نفسه الى شيء من الرذائل والضابط لنفسه يختلفان في استحقاق الفضل . فمدبّر المدن اذا كان ذا اخلاق

---

(١) فصل ٩.

(٢) فصل ١٠.

(٣) فصل ١٢.

(٤) فصل ١٥.

محمودة وصارت المحامد في نفسه ملكات فهو أفضل من ان يكون ضابطا لنفسه. وأما الانسان المدني والذي به تعمر المدينة فانه اذا كان ضابطا لنفسه على ما يوجبه الناموس فهو أفضل من أن تكون الفضائل فيه طباعاً. والعلة في ذلك أن الضابط لنفسه والقيّم بالناموس يستحق فضيلة الاجتهاد وان هفا هفوة وكان مدنيا لا رئيسا فان الرؤساء يقوّمونه، ولا يعدو اثمه وفساده، وأن صلاح الرئيس عام لأهل مملكته، فاذا هفا هفوة تعدى فساده الى كثير غيره فيجب ان تكون الفضائل فيه طباعاً وملكات ويكفيه ثواب ما يثبت فيمن يقوّمهم.

ثم ذكر أن الافعال الخيرة هي المتوسطة وأن الذي[1] يستنبط التوسط هو مدبّر المدن كما يستنبط الطبيب التوسط والاعتدال في الاغذية والأدوية وأن الانسان الذي يستنبط المعتدل من الاخلاق والافعال، ان كان له قدرة، ان لم يتحرّ من ذلك نفع المدنية ولا سائر اجزائها كان فاسداً[2].

وأن فضيلة الجزء الناطق النظري هو العقل النظري والعلم والحكمة، وفضيلة الجزء الفكري العقل العملي والتعقل والذهن وجودة الرأي وصواب الظن. وانه كما يكون العقل النظري بالفعل بعد ما كان بالقوة باكتساب المعارف البرهانية كذلك العقل العملي بعد حصول التجارب وصيرورتها كليات ينطوي تحتها امور مما ينبغي ان يؤثر أو يجتنب. وبعضها مفردات في جزئية. وأن التعقل جودة الرويّة واستنباط الأشياء التي هي اجود وأصلح فيما يعمل ليحصل للانسان الخير العظيم والغاية الشريفة الفاضلة.

ثم ذكر تعاريف الكيس والدهاء والخبّ والجربزة والتعقل والذهن والغمر والجنون والحمق والذكاء، وذكر الخطابة وأن الفاضل يستعملها في الخيرات

---

(١) فصل ٢٦.

(٢) فصل ٢٧.

والدهاة في الشرور ، ثم ذكر قوة الاقناع وقوة التخييل ثم الاشعار وان ثلاثة محمودة من أصنافها وثلاثة مذمومة فالأول ما يقصد به اصلاح القوة الناطقة وتسديد أفعالها نحو السعادة وتخييل الامور الالهية والخيرات وجودة تخييل الفضائل وتحسينها وتفخيمها وتقبيح الشرور والنقائص وتخسيسها وما يصلح النفس وقواها نحو الخيرات واجتناب الشرور . والثلاثة المذمومة هي المضادة لذلك .

ثم ذكر اجزاء المدينة الفاضلة والعلة في كل جزء وضرورته في التركيب .

ثم ذكر العدل وهو قسمة الخيرات المشتركة التي لأهل المدينة على جميعهم وحفظ ما قسم سواء المادية والمعنوية والقسمة بحسب قسط كل واحد. وأن العقوبة لحفظ الخيرات ومنع الشرور والجور .

ويقال العدل على استعمال الانسان افعال الفضيلة فيما بينه وبين غيره.

وذكر أن العاقل هو يعقل المعقولات والمتعقل ان يكون له جودة رويّة في استنباط ما ينبغي ان يفعل على رأس ارسطوطاليس من افعال الفضيلة في حين ما يفعله مع كونه فاضلا خلقا وأما ما يعنيه الجدليون في قولهم ان هذا يوجبه العقل أو ينفيه العقل فانهم يعنون به المشهور في بادئ الرأى عند الجميع ، فان بادئ الرأى المشترك عند الجميع او الأكثر يسمّونه العقل .

وذكر[1] في منافع الجزء النظري في الفلسفة وأنه ضروري في الجزء العملي من وجوه:

أحدها: أن العمل انما يكون فضيلة وصوابا متى كان الانسان قد عرف الفضائل التي هي فضائل بالحقيقة حق معرفتها وعرف الفضائل التي يظن بها انها فضائل وليست كذلك حق معرفتها، وعوّد نفسه أفعال الفضائل التي هي بالحقيقة فضائل

(١) فصل ٩٤.

حتى صارت له هيئة من الهيئات وعرف مراتب الموجودات واستيهالاتها وانزل كل شيء منها منزلته ووفّاه حقه الذي هو مقدار ما أعطى ورتبته من مراتب الوجود وآثر ما ينبغي ان يؤثر واجتنب ما ينبغي ان يجتنب ولم يؤثر ما يظن انه مؤثر ولا تجنب ما يظن انه ينبغي ان يتجنب . وهذه حال لا تحصل ولا تكمل إلا بعد الحنكة وكمال المعرفة بالبرهان واستكمال العلوم الطبيعية وما يتبعها وما بعدها على ترتيب ونظام حتى يصير اخيراً الى العلم بالسعادة التي هي بالحقيقة سعادة... ويعرف كيف تكون الفضائل النظرية والفضائل الفكرية سببا ومبدأ لكون الفضائل العملية والصنائع .

ثم ذكر كيف يبتدأ في تعلم الحكمة النظرية ، ومع ذلك فهو دائما يفحص عن الغرض الذي لأجله كوّن الانسان وهو الكمال الذي يلزم ان يبلغه الانسان، وعن جميع الاشياء التي بها يبلغ الانسان ذلك الكمال فحينئذ يقدر ان ينتقل الى الجزء العملي .

وفي (الفصل الثامن والتسعين) قال : «تنزل انسانين أحدهما قد علم ما في كتب ارسطوطاليس كلها من الطبيعية والمنطقية والإلهية والمدنية والتعاليم وكانت أفعاله كلها أو جلّها مخالفة لما هو جميل في بادئ الرأى المشترك عند الجميع والآخر كانت أفعاله كلها موافقة لما هو جميل في بادئ الرأى المشترك للجميع وان لم يكن عالماً بالعلوم التي علمها الأول، فان هذا الثاني أقرب الى ان يكون فيلسوفا من الأول الذي أفعاله كلها مخالفة لما هو جميل في بادئ الرأى المشترك عند الجميع ، وكان[1] أقدر على أن يحوز ما قد حازه الاول من الاول على ان يحوز ما قد حازه الثاني . والفلسفة في بادئ الرأى في الحقيقة هي ان يحصل للانسان

---

(١) اسم كان (الثاني) وحاصل المعنى ان قدرة الثاني على حيازة ما عند الاول، أقدر من قدرة الاول على حيازة ما عند الثاني .

العلوم النظرية وان تكون أفعاله كلها موافقة لما هو جميل في بادئ الرأى المشترك وفي الحقيقة . والذي يقتصر على العلوم النظرية دون ان تكون افعاله كلها موافقة لما هو جميل في بادئ الرأى المشترك تصده عادته المتمكنة فيه عن ان يفعل الأفعال التي هي جميلة في بادئ الرأي المشترك عند الجميع . فلذلك هو أحرى ان تصدّه عادته عن ان تكون افعاله موافقة لما هو جميل في الحقيقة. والذي افعاله التي قد اعتادها موافقة لما هو جميل في بادئ الرأى المشترك عند الجميع لا تصدّه عادته عن ان يتعلم العلوم النظرية ولا ان تصير افعاله موافقة لما هو في الحقيقة جميل إذ كان بادئ الرأى يلزمه ان يفعل في الحقيقة ما هو واجب فعله اكثر من ان يفعل ما هو في بادئ الرأى رأي لم يتعقّب، وما هو في الحقيقة رأي هو رأي قد تعقّب وصُحّح بعد التعقّب وبادئ الرأي يوجب ان الرأي المتعقّب هو أصح من بادئ الرأي» .

أقول:

ما يستخلص من كلامه هو ما تقدم استخلاصه من كلمات سقراط وافلاطون وأرسطو فنكتفي بما لم نذكره سابقاً :

اولاً : ان الفضائل الخلقية كالعفة والشجاعة فضائل القوة النزوعية . والفضائل العقلية كالحكمة والعقل والكياسة وجودة الرويّة فضائل القوة الناطقة .

ثانياً : ان تقسيمه لقوى النفس الى خمس وان افاد اتحاد العقل العملي والنظري ولكن مراده الاتحاد في الرتبة وجنس القوة، كما أشار الى ذلك في تجزءة القوة الناطقة الى اثنتين .

ثالثاً : ان مدبر المدينة الفاضلة لابد ان يكون معصوماً من الهفوات والزلات والخطأ والجهل ومن بقية النقائص ويكون فائقاً الكل في الفضائل العقلية والخلقية بصيرورته إنساناً الهياً، وقد مرّ في كلام سقراط وافلاطون وارسطو الاستدلال

على ذلك، وعلى أن واضع التشريع يجب أن يكون هيأه اللّه تعالى في الخلقة والفطرة لذلك . والوضع لا بمعنى الاعتبار بل كما يطلق على واضع مسائل العلم الحقيقي أنه وضع العلم .

رابعاً: أن من مبادئ استنباط الآراء والقضايا الكلية في العقل العملي هي المعارف المدركة من العقل النظري ومن ثمة كانت من مبادئ الفضائل العملية، كما هو الحال في معارف وقضايا العقل العملي بالنسبة الى الفضائل العملية .

خامساً: ان ما هو بادئ الرأي المشترك عند الجميع أي المشهورات المتفق عليها بين الكل، الكثير أو الأكثر منها هو كذلك في الحقيقة، وقد تقدم كلامه في المنطقيات ان منها يقينية ضرورية ومنها نظرية محتملة الصدق والكذب شأن المعارف النظرية، فما يكون في بادئ الرأي المشترك اذا تعقّب وصحّح كان رأياً في الحقيقة .

العلاقة بين القوة الناطقة والفعل وبقية القوى

ويقول في كتاب «السياسة المدنية»[1] **:** «والتي في مرتبة النفس من المبادئ كثيرة: منها أنفس الاجسام السماوية، ومنها أنفس الحيوان الناطق ومنها أنفس الحيوان غير الناطق . والتي للحيوان الناطق هي القوة الناطقة، والقوة النزوعية، والقوة المتخيلة والقوة الحساسة . فالقوة الناطقة هي التي بها يحوز الانسان العلوم والصناعات، وبها يميّز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق، وبها يروّى فيما ينبغي ان يفعل أو لا يفعل، ويدرك بها مع هذه النافع والضارّ والملذّ والمؤذي .

---

(١) كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات ـ حققه د.فوزي متري نجار ـ ط . طهران سنة ١٤٠٨هـ

والناطقة منها نظرية ومنها عملية.... والعملية مهنية ومروية... والمرويّة هي التي يكون بها الفكر والرويّة في شيء شيء مما ينبغي أن يعمل أو لا يعمل والنزوعية هي التي يكون بها النزوع الانساني بأن يطلب الشيء أو يهرب منه، ويشتاقه أو يكرهه ويؤثره أو يتجنبه . وبها يكون البغضة والمحبة والصداقة والعداوة والخوف والأمن والغضب والرضا والقسوة والرحمة وسائر عوارض النفس .

والمتخيلة هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس وتركب بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض، في اليقظة والنوم، تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب، ولها مع ذلك ادراك النافع والضارّ، واللذيذ والمؤذي، دون الجميل والقبيح من الافعال والاخلاق .

والحساسة بيّن أمرها وهي التي تدرك المحسوسات بالحواس الخمس المعروف عند الجميع وتدرك الملذ والمؤذي ، ولا تميّز الضارّ والنافع ولا الجميل والقبيح»[١] .

ويقول[٢] **(في الخير والكمال الارادي والشر والنقص الارادي)**: « والعقل الفعّال هو فيما يعطيه الانسان على مثال ما عليه الأجسام السماوية فإنه يعطي الانسان أولاً قوة ومبدأ به يسعى أو به يقدر الانسان على أن يسعى من تلقاء نفسه الى سائر ما يبقى عليه من الكمالات. وذلك المبدأ هو العلوم الأول والمعقولات الأول التي تحصل في الجزء الناطق من النفس. وانما يعطيه تلك المعارف والمعقولات بعد أن يتقدم في الانسان ويحصل فيه اولاً الجزء الحاس من النفس، والجزء النزوعي الذي به يكون الشوق والكراهة التابعان للحاس وآلات هذين من اجزاء البدن فبهذين تحصل الارادة .

---

(١) ص ٣٣.

(٢) ص ٧١.

فإن **(الارادة)** انما هي اولاً شوق عن إحساس والشوق يكون بالجزء النزوعي والإحساس بالجزء الحاسّ ثم أن يحصل من بعد ذلك الجزء المتخيل من النفس والشوق التابع له فتحصل ارادة ثانية بعد الأولى فان هذه الارادة هي شوق عن تخيل فمن بعد أن يحصل هذان يمكن ان يحصل المعارف الأول التي تحصل من العقل الفعّال في الجزء الناطق فيحدث حينئذ في الانسان نوع من الارادة ثالث وهو الشوق عن نطق، وهذا هو المخصوص بإسم الاختيار. وهذا هو الذي يكون في الانسان خاصة دون سائر الحيوان . وبهذا يقدر الانسان ان يفعل المحمود والمذموم والجميل والقبيح ولأجل هذا يكون الثواب والعقاب .

وأما الإرادتان الأوليان فإنهما قد يكونان في الحيوان غير الناطق . فاذا حصلت هذه في الانسان قدر بها ان يسعى نحو السعادة، وأن لا يسعى ، وبهذا يقدر ان يفعل الخير وأن يفعل الشرّ والجميل والقبيح .

و **(السعادة)** هي الخير على الاطلاق . وكل ما ينفع في ان تبلغ به السعادة وتنال به فهو ايضاً خير لا لأجل ذاته لكن لأجل نفعه في السعادة. وكل ما عاق عن السعادة بوجه ما فهو الشر على الاطلاق . والخير النافع في بلوغ السعادة قد يكون شيئا مما هو موجود بالطبع، وقد يكون ذلك بإرادة . والشر الذي يعوق عن السعادة قد يكون شيئا مما يوجد بالطبع وقد يكون بإرادة . وما هو منه بالطبع فانما تعطيه الاجسام السماوية .... .

وأما (الخير الارادي) (والشر الإرادي) وهما الجميل والقبيح فإنهما يحدثان عن الانسان خاصة .

فالخير الإرادي انما يحدث بوجه واحد وذلك ان قوى النفس الانسانية خمس: الناطقة النظرية والناطقة العملية والنزوعية والمتخيلة والحساسة. والسعادة التي انما يعقلها الانسان ويشعر بها هي بالقوة النظرية لا بشيء آخر من

سائر القوى ، وذلك اذا استعمل المبادئ والمعارف الاول التي أعطاه ايّاه العقل الفعال . فاذا عرفها ثم اشتاقها بالقوة النزوعية وروّى فيما ينبغي ان يعمل حتى ينالها بالناطقة العملية وفعل تلك التي استنبطها بالرويّة من الأفعال بآلات القوة النزوعية وكانت المتخيلة والحساسة اللتان فيه مساعدتين ومنقادتين للناطقة ومعينتين لها في إنهاض الانسان نحو الأفعال التي ينال بها السعادة كان الذي يحدث حينئذ من الانسان خيراً كله . فبهذا الوجه وحده يحدث الخير الإرادي .

وأما (الشر الارادي) فإنه يحدث بالذي أقوله وهو إن المتخيلة والحساسة ليس واحدة منهما تشعر بالسعادة ، ولا الناطقة ايضا تشعر بالسعادة في كل حال بل انما تشعر الناطقة بالسعادة اذا سعت نحو ادراكها . وهاهنا أشياء كثيرة مما يمكن ان يخيّل للإنسان انه هو الذي ينبغي ان يكون هو الوكْد والغاية في الحياة مثل اللذيذ والنافع ومثل الكرامة وأشباه ذلك . ومتى توانى الانسان في تكميل الجزء الناطق النظري فلم يشعر بالسعادة فينزع نحوها ونصب الغاية التي يقصدها في حياته شيئا آخر سوى السعادة من نافع أو لذيذ أو غلبة أو كرامة اشتاقها بالنزوعية وروّي في استنباط ما ينال به تلك الغاية بالناطقة العملية وفعل تلك الأشياء التي استنبطها بآلات القوة النزوعية وساعدته المتخيلة والحساسة على ذلك كان الذي يحدث حينئذ شراً كله . وكذلك اذا كان الانسان قد ادرك السعادة وعرفها إلا أنه لم يجعلها وكْده وغايته ولم يتشوقها أو تشوقها تشوقا ضعيفاً وجعل غايته التي يتشوقها في حياته شيئا آخر سوى السعادة واستعمل سائر قواه في أن ينال بها تلك الغاية كان الذي يحدث عنه شراً كله .

ثم ذكر تفوات الناس في الوصول الى السعادة بتفاوتهم في تلقي المعارف الأول عن العقل الفعال ، واختلاف ما يتلقوه ثم الاختلاف في الاستنباط مما قد تلقوه وفي السرعة وفي القدرة على الأفعال البدنية وفي القدرة على ارشاد الغير

وتعليمه . والاختلاف في الطبع. ومن ثم احتاج الناس الى معلم يرشدهم الى السعادة وطرقها واحتاجوا ايضا الى من يبعثهم الى ما تعلموا وينهضهم نحوه كراراً مراراً حسب اختلافهم وأن الرئاسة من هاهنا تنشأ فمن له القدرة على التعليم والارشاد له حض الرئاسة على من ليس له وكان محتاجا الى الارشاد .

أقول :

قد تضمن كلامه بسطاً اكثر مما سبق حول العلاقة بين الأفعال والارادة والقوة الناطقة وبقية القوى وحول نوعية الفعل الارادي والخير والشر الارادي واختلافه مع الطبيعي لبقية الموجودات .

ومن ثم كان طريق السعادة والشر الاراديين وأسبابه وموانعه وفواعله وغاياته، مواده وصوره يختلف عن بقية سلسلة العلل والمعلولات الطبيعة، من غير ان يعنى ذلك اعتبارية الصوادر الارادية وكذب القضايا الكلية في الأفعال الحسنة والقبيحة .

الاجتماع المدني وسببيته في الكمال

ويقول[1] ـ حول الاجتماعات المدنية ـ : «والانسان من الأنواع التي لا يمكن ان يتم لها الضروري من أمورها ولا تنال الأفضل من أحوالها إلا بالاجتماع جماعات منها كثيرة في مسكن واحد . والجماعات الإنسانية منها عظمى ومنها وسطى ومنها صغرى . والجماعة العظمى هي جماعة أمم كثيرة تجتمع وتتعاون . والوسطى هي الأمة . والصغرى هي التي تحوزها المدينة .

وهذه الثلاثة هي الجماعات الكاملة . فالمدنية هي اول مراتب الكمالات . وأما

---

(١) ص ٦٩.

الاجتماعات في القرى والمحالّ والسكك والبيوت فهي الاجتماعات الناقصة ، وهذه منها ما هو أنقص جداً وهو الاجتماع المنزلي» .

ثم ذكر سبب اختلاف الأمم وانه منه الأسباب الطبيعية للأمكنة والأزمنة فتنشأ الخِلَق والشيم الطبيعية المختلفة وأما ما يبقى من الكمالات الأخر فمن شأن العقل الفعال ، وليس من نوع قابل يمكن ان يعطيه العقل الفعال الكمالات الباقية سوى الانسان ، عن طريق الخير الارادي (الذي تقدم بسط الكلام فيه) ثم ذكر أن ان الرئيس على الاطلاق هو من حصلت له المعارف بالفعل علما لدنيّا من غير تعليم وكملت بقية قواه وكمالاته ذا الطبع العظيم الفائق متصلة نفسه بالعقل الفعال وهو الذي يوحي اليه ببلوغ هذه المرتبة بدون واسطة بينه وبين العقل الفعال . والناس الذين يدبّرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون والأخيار والسعداء وان توالو في الأزمان واحداً بعد آخر فإن نفوسهم كنفس واحدة ويكون الثاني على سيرة الاول والغابر على سيرة الماضي...

وذكر مراتب أهل المدينة في الرئاسة والخدمة تتفاضل بحسب فطر اهلها وبحسب الآداب التي تأدّبوا بها وان الرئيس الاول يرتب الطوائف إما خادمة أو مترئسة وان مراتب الرئاسة تنحط عن العليا قليلاً قليلاً الى ان تصير الى مراتب الخدمة . فتكون المدنية مرتبطة اجزاؤها، مؤتلفة مرتبة شبيهة بالموجودات الطبيعية ومراتبها شبيهة ايضا بمراتب الموجودات التي تبتدئ من الاول وتنتهي الى المادة الاولى والأُسطفسات. شبيهة بارتباطها وائتلافها .ومدبّر تلك المدينة شبيه بالسبب الاول الذي به وجود سائر الموجودات .

وبلوغ السعادة انما يكون بزوال الشرور عن المدن وعن الأمم ليست الارادية منها فقط بل والطبيعية بأن تحصل الخيرات كلها الطبيعية والارادية . وعلى مدبر المدينة ان يلتمس ابطال الشرّين جميعاً وايجاب الخيرين جميعا.

وعلى كل واحد من اهل المدينة ان يعرف مبادئ الموجودات القصوى ومراتبها والسعادة والرئاسة الأولى التي للمدينة الفاضلة ومراتب رئاستها. ثم الافعال المحدودة الموصلة للسعادة، ثم العمل بها .

واكثر الناس لا قدرة لهم اما بالفطرة وإما بالعادة على تفهّم تلك وتصورها. فاولئك ينبغي ان تخيّل اليهم تلك المعرفة بأشياء تحاكيها .

وذكر أن المدينة الفاضلة تضادّها المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة الضالة . ويتفرع من تلك اجتماعات منها ضرورية ومنها اجتماع اهل النذالة في المدن الناذلة والمدن الخسيسة والكرامية من اجتماع الكرامية والتغلبية من الاجتماع التغلبي والأحرار .

والسبب في نشو تلك المدن هو الآراء المتبعة فيها . بحيث يمدح ويحمد الموافق لتلك الاراء ويذمّ ويعاب المخالف لها ، وهو من المدح والذم الكاذبين .

وتلك الاراء نشوها من الموافقة والملائمة اما للقوة الغضبية وحالاتها وإما للقوة الشهوية وحالاتها، وهذه الآراء حيث كان هذا مبدأ نشوها فهو تخيليّ غير مطابق للحقيقة والواقع ، اي انها لا توصل الى السعادة الحقيقية .

وبخلاف تلك المدن المدينة الفاضلة التي تكون الاراء فيها ناشئة من العاقلة النظرية العملية بحيث يكون المدح والحمد والذم والعيب والاستحسان والاستقباح على وفق الحقيقة والواقع . فعدّ مدينة مدينة يذكر خطاءها في آرائها وعدم مطابقتها للواقع ، وذكر المحرّفة وهم الذين يتأولون ألفاظ واضع السنة وأقاويله في وصاياه على ما يوافق هواهم ، والمارقة وهم الذين لا يقصدون التحريف ولكن يسيؤن فهم امور شرائع المدينة على غير مقصد واضع السنة، واصناف اخرى .

أقول:

ايضا قد بسط في كلامه المزبور ان الاستكمال للموجود الارادي مفتقر لاسباب حقيقية تحصل بالاجتماع وأن انتظام الاجتماع على وفق نظم يكفل الترتيب المناسب الواقعي لآحاده هو الموصل لذلك الكمال مع ما يوضع من قضايا كلية تراعى في الافعال. فليس ذلك كله باعتبار وتخيّل بل حقيقة وضرورة من دون توسط اعتبار.

وأخيراً يقول في كتاب فصوص الحكم[1] في الفص ـ ٣٩: «العمل الانساني اختيار الجميل والنافع في المقصد المعبور اليه بالحياة العاجلة وسدٌّ فاقة السّفه على العدل ويهدي اليه عقل يفيده التجارب تؤتيه العشرة ويقلده التأديب، بعد صحة من العقل الأصيل» وهذا بعد ان قسّم قوى روح الانسان الى عملية وادراكية، والاولى نباتية وحيوانية وانسانية.



(١) فصوص الحكم ـ تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين ط الثانية، سنة ١٤٠٥ هـ قم.

مذهب ابن مسكويه

ولا حاجة بنا الى نقل شواهد من كلامه حيث قال في تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق في آخر المقالة الثانية : «وارسطوطاليس انما بدأ كـتابه بـهذا المـوضع وافتتحه بذكر الخير المطلق ليعرف ويتشوق ونحن نذكر ما قاله ونتبعه بما اخذناه ايضا عنه في مواضع اخر، ليجتمع ما فرقه ونضيف الى ذلك ما اخذناه عن مفسري كتبه والمتقلبين لحكمته نحو استطاعتنا» انتهى .

أقول :

بل كل مقالاته السبع حافلة مملوّة بما تقدم نقله عن الفلاسفة الأوائل .

مذهب ابي علي الحسين بن عبد الله بن سينا

قال في (الفن الخامس من منطق الشفاء في كتاب البرهان من المقالة الأولى ـ الفصل الرابع)[1] : في تعديد مبادئ القياسات بقول عام : «والذي على سبيل تسليم مشترك فيه : إما ان يكون رأيا يستند الى طائفة، أو يكون رأيا لا يستند الى طائفة، بل يكون متعارفا في الناس كلهم قبوله، وقد مرنوا عليه، فـهم لا يـحلّونه مـحلّ الشك: وإن كان منه ما اذا اعتبره المميّز، وجعل نفسه كأنه حصل في العالم دفعة وهو مميز، ولم يعوّد شيئا ولم يؤدّب ولم يلتفت الى حاكم غير العقل، ولم ينفعل عن الحياء والخجل ، فيكون حكماً خلقياً لا عقليا؛ ولم ينظر الى موجب مصلحة فيكون بوسط لا بضرورة؛ واعرض عن الاستقراء ايضا فيكون بوسط؛ ولم يلتفت الى ان هل ينتقض عليه بشيء. فاذا فعل هذا كله ورام ان يشكك فيه نفسه امكنه الشك كقولهم: ان العدل جميل وان الظلم قبيح، وان شكر المنعم واجب فإن هذه مشهورات مقبولة، وان كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين بفطرة العقل المنزل المنزلة المذكورة، بل المشهورات هذه وأمثالها منها ما هو صادق ولكن يحتاج في ان يصير يقينا الى حجة، ومنها ما هو صادق بشرط دقيق لا يفطن له الجمهور . ولا يبعد ان يكون في المشهورات كاذب. والسبب في اعتقاد المشهورات أخـذ مـا تقدمنا بالاحتراز عنه عند تمثيلها في الذهن للامتحان وهـذه هـي المشـهورات المطلقة . وأما التي تستند الى طائفة فمثل ما يستند الى أمة والى أرباب صناعة وتسمى مشهورات محدودة. ومثل ما يستند الى واحد أو اثنين أو عدد محصور

---

(١) ص ٦٥ ـ ج ٣ المنطق ط . قم ـ سنة ١٤٠٤ هـ. ق .

يوثق به ويخصّ باسم المقبولات .

واعلم ان جميع الاوليات ايضا مشهورة ولا ينعكس... ».

ويقول[1] في (الفصل الخامس من المقالة الثالثة من الكتاب المزبور):

وكذلك القياس على كل واحد من نسبة ما بين حدين حدين . إن كانت محتاجة الى وسط ومشكلة غريبة، فلابد من ان تنتهي الى مبادئ وأصول موضوعة موجبة أو سالبة لا محالة، لا وسط لها على الاطلاق، أو في ذلك العلم . والمبرهن يأخذ المقدمات الأولى على انها لا وسط لها ، على احد الوجهين المذكورين ، وينحل آخره الى ما لا وسط له مطلقا ، وان لم يكن في ذلك العلم .

والذين يقيسون : اما على الظن ـ وهم الخطابيون ـ أو على الرأي المشهور ـ وهم الجدليون ـ فليس يجب ان ينتهي تحليل قياسهم الى مقدمات غير ذوات وسط في الحقيقة . بل اذا انتهت الى المشهورات التي يراها الجمهور، أو المقبولات التي يراها فريق ، كان القياس قياسا في بابه، وان كانت المقدمات ليست غير ذات وسط في أنفسها، بل لها وسط في اعتبار التحقيق مثل ان العدل جميل والظلم قبيح ، فانه مأخوذ في الجدل على انه لا وسط له. وفي العلوم يطلب لذلك وسط وربما طلب ايضا في الجدل على نحو ما يخاطب به سقراط تراسوماخوس. وربما كان المشهور لا وسط له ـ لا لأنه بيّن بنفسه وفي حقيقته ـ بل لأنه كاذب مثل ان اللذة خير وسعادة . فتحليل القياسات الجدلية يجب ان يكون الى المشهورات ، وتحليل البرهانية يجب ان يكون الى البرهانيات .

أقول :

يفيد كلامه ان بعض المشهورات لا كلها، ليس بضروري يقيني بقضاء العقل

---

(١) ص ٢٢٤.

الضروري بدليل أنّا في الفرض المزبور في كلامه يـمكن ان نشك فـيها ، وهـذا التجريد في الفرض شبيه ما استدل هو به في طبيعيات الاشارات عـلى وجـود النفس، ولكن هذه الحجة معارضة بما ذكر الاوائل والمتأخرون من قضاء الوجدان والفطرة في الفرض المزبور بقبح الظلم ومنافرته للقوة النطقية . ولكنه مع ذلك قرّر بامكان كونها صادقة بقيام الحجة والوسط البرهاني عليها سواء كان ظاهراً لدى الجمهور أو دقيقاً خفياً عنهم . وكذلك نفى استبعاد وجود البعض الكاذب فـيها . وأما كون المقدمة ذا وسط فلا يلازم نظريتها وعدم بداهتها اذا كان الوسط من قبيل المعلومات التي قياساتها معها كالفطريات .

ويقول[١] في (الفصل الثاني من المقالة الأولى في مرتبة كتاب البرهان) :« لأن مدار الجدل انما هو على القياس والاستقراء، ومن كل واحد منهما : برهاني وغير برهاني . والقياسات البرهانية الأولى هي المؤلفة من مقدمات محسوسة ومجرّبة وأولية، أو أولية القياس كما ستقف عليه والاستقراءات البرهانية هي المسـتوفية المذكورة . فأما القياس الجدلي فهو من المقدمات المشـهورة ، واسـتقراؤه مـن المستوفية بحسب الظاهر أو بحسب الدعوى . وكل مقدمة محسوسة أو مجربة أو أولية فإنها مشهورة وفي حكمها . ولا ينعكس . وكل استقراء حقيقي فـهو ايـضاً استقراء بحسب الظاهر، ولا ينعكس وليس كل ما أورد في الجدل فهو شيء بعيد عن البرهان، بل كثير من المواد البرهانية مذكورة في الجدل ، لكنها لم تؤخذ من حيث هي صادقة بوسط أو بلا وسط، بل من حيث هي مشهورة ولو أخذت مـن حيث هي صادقة لم يُرْضَ بمشهورات غير صادقة فالمادة الجدلية الأولى أعم من المادة البرهانية الأولى .

---

(١) ص ٥٥ .

أقول :

فيتضح من هذا الكلام أن كلامه السابق ليس لنفي كون القضايا المشهورة ـ في الحسن والقبح ـ مواداً برهانية ، بل كلامه السابق لنفي بداهتها وضروريتها، البعض منها خاصة لا نفي بداهة وضرورية الكل فليس هو بنحو عموم السلب .

ويقول[١] في «كتاب الجدل) ـ (المقالة الأولى الفصل الرابع) : «وليس من شرط المشهور والمتسلم ان يكون لا محالة صادقا ، بل كثيرا ما يسلم الباطل، وكثيرا ما يشتهر ما هو كذب، وكثيراً ايضاً ما يشتهر ما هو حق مطلق، وكثيرا ما يكون الحق غير بيّن بنفسه في اعتبار البيان العقلي الاول ، ويكون مشهوراً وليس يتفق ان لا تقع الشهرة إلا لما هو اكثري الصدق كأن الكاذب أو متساوى الصدق، أو الحق الصريح لا يكون مشتهراً، .....

.. «[٢]كأن المحمودات والذائعة أمور سهلة التصور، وكأن سهولة التصديق تتبع في أكثر الأمر سهولة التصور، وكأن صعوبة التصور توجب صعوبة التصديق ، فكان صعب التصديق بعيداً عن الشهرة، حتى لو كان الشيء مشهوراً . فتكلف تعويص العبارة عنه أورثه ذلك سوء الفهم ، وأورث سوء الفهم نفور الطبع إياء التصديق فكأن التصديق والحمد زايلانه . وذلك لأن الحق حق بنفسه ، والمشهور يكتسب الشهرة لأحوال تقرن به، منها سهولة انجذاب النفس اليه ، فان المنجذب اليه بسهولة يعرضه ذلك لسرعة تسليمه، وكان الانسان الحسن البيان اقرب الى ان نسلم له ما يقوله من غيره، وان تشاركا في القول . كما أن الموثوق به والمحتشم ، والمحبوب ، يسلم له الشيء الذي لا طالب بتسليمه غيره ممن يقابله ، عووق ومونع ، فإن التسليم والشهرة ليسا مبنيين على الحقيقة ، بل على حسب مناسبتهما

---

(١) المصدر السابق ص ٣٤ من كتاب الجدل ـ ج ٣ المنطق .

(٢) ص ٣٨.

للأذهان، وبحسب أصناف التخيل من الانسان.

فمن المشهورات ما يكون السبب في شهرته تعلق المصلحة العامة به، وإجماع أرباب الملل عليه، قد رآه متقدموهم ومتأخروهم، حتى انها تبقى في الناس غير مستندة الى أحد وتصير شريعة غير مكتوبة، وتجري عليها التربية والتأديب، مثل قولهم: العدل يجب فعله والكذب لا يجب قوله.

ومنها ما يكون السبب فيه الاستقراء. ومنها ما يحمل عليه الحياء والخجل والرحمة والحشمة ومنها: ما يحمل عليه مشاكلته بالحق، ومخالفته ايّاه بما لا يحس به الجمهور.

امكان البرهان على الحسن والقبح

ويقول[١] في (الفصل الرابع من المقالة الأولى من كتاب النفس) في تبيين أن اختلاف أفاعيل النفس لاختلاف قواها: «إن اول أقسام أفعال النفس ثلاثة: أفعال يشترك فيها الحيوان والنبات كالتغذية والتربية والتوليد، وأفعال تشترك فيها الحيوانات أكثرها أو جلّها ولا حظّ فيها للنبات مثل الإحساس والتخيل والحركة الإرادية، وأفعال تختص بالناس مثل تصور المعقولات واستنباط الصنائع والرويّة في الكائنات والتفرقة بين الجميل والقبيح».

وفي[٢] (الفصل الخامس من المقالة المزبورة): «والثالث النفس الإنسانية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما ينسب اليه انه يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية..... وأما

(١) ص ٣٠ ـ مجلد الطبيعيات ـ كتاب النفس ـ كتاب الشفاء ـ الطبعة المزبورة آنفا.

(٢) ص ٣٢.

(النفس الناطقة الإنسانية) فتنقسم قواها الى قوة عاملة وقوة عالمة . وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم أو تشابهه . فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الانسان الى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروِيّة على مقتضى آراء تخصها اصطلاحية، ولها اعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية النزوعية واعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة، واعتبار بالقياس الى نفسها.

فاعتبارها بحسب القياس الى القوة الحيوانية النزوعية هو القبيل الذي تحدث منه فيها هيئات تخص الإنسان يتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء وما أشبه ذلك .

واعتبارها الذي بحسب القياس الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة هو القبيل الذي تنحاز اليه اذا اشتغلت باستنباط التدابير في الأمور الكائنة الفاسدة، واستنباط الصناعات الإنسانية ، واعتبارها الذي بحسب القياس الى نفسها هو القبيل الذي تتولد فيه بين العقل العملي والعقل النظري الآراء التي تتعلق بالأعمال وتستفيض ذائعة مشهورة مثل : ان الكذب قبيح، والظلم قبيح، لا على سبيل التبرهن ، وما أشبه ذلك من المقدمات المحدودة للانفصال عن الأوليات العقلية المحضة في كتب المنطق وان كانت اذا برهن عليها صارت من العقلية ايضا على ما عرفت في كتب المنطق .

وهذه (القوة) يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن على حسب ما توجبه أحكام القوة الأخرى التي نذكرها حتى لا تنفعل عنها البتة، بل تنفعل تلك عنها وتكون مقموعة دونها، لئلا تحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية مستفادة من الأمور الطبيعية، وهي التي تسمى اخلاقا رذيلية، بل يجب ان تكون غير منفعلة البتة وغير منقادة، بل متسلطة ، فتكون لها أخلاق فضيلية وقد يجوز أن تنسب الاخلاق الى القوى البدنية ايضا، ولكن ان كانت هي الغالبة، تكون لها هيئة فعلية،

ولهذا العقل هيئة انفعالية . وتسمى كل هيئة خلقا فيكون شيء واحد يحدث منه خلق في هذا وخلق في ذلك وان كانت هي المغلوبة تكون لها هيئة انفعالية ، ولذلك هيئة فعلية غير غريبة، فيكون ذلك ايضا هيئتين وخلقين ، أو يكون الخلق واحدا له نسبتان. وانما كانت الاخلاق التي فينا منسوبة الى هذه القوة لأن النفس الإنسانية كما يظهر من بعد جوهر واحد، وله نسبة وقياس الى جنبتين : جنبة هي تحته، وجنبة هي فوقه، وله بحسب كل جنبة قوة بها تنتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبة . فهذه القوة العملية هي القوة التي له لأجل العلاقة الى الجنبة التي دونه وهو البدن وسياسته .

وأما (القوة النظرية) فهي القوة التي له لأجل العلاقة الى الجنبة التي فوقه لينفعل ويستفيد منها ويقبل عنها . فكأن للنفس منا وجهين ، وجه الى البدن، ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل البتة أثراً من جنس مقتضى طبيعة البدن، ووجه الى المبادئ العالية . ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك والتأثر منه . فمن الجهة السفلية تتولد الأخلاق . ومن الجهة الفوقانية تتولد العلوم، فهذه هي القوة العملية» ثم ذكر مراتب القوة النظرية العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد . وحينئذ تكون القوة الانسانية قد تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله .

ثم قال : «فاعتبر الآن وانظر الى حال هذه القوى كيف يرأس بعضها بعضا وكيف يخدم بعضها بعضا، فانك تجد العقل المستفاد رئيساً ويخدمه الكل وهو الغاية القصوى ، ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة ، والعقل الهيولاني بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة، ثم العقل العملي يخدم جميع هذه . لأن العلاقة البدنية كما سيتضح بعد لأجل تكميل العقل النظري وتزكيته وتطهيره ، والعقل العملي هو مدبر تلك العلاقة، ثم العقل العملي يخدمه الوهم، والوهم تخدمه قوتان :

قوة بعده وقوة قبله . فالقوة التي بعده هي القوة التي تحفظ ما أداه الوهم اليها اي الذاكرة، والقوة التي قبله هي جميع القوى الحيوانية. ثم المتخيلة تخدمها قوتان مختلفتا المأخذين : فالقوة النزوعية تخدمها بالائتمار لأنها تبعثها على التحريك نوعا من البحث، والقوة الخيالية تخدمها بعرضها الصور المخزونة فيها المهيأة لقبول التركيب والتفصيل ، ثم هذان رئيسان لطائفتين ، أما القوة الخيالية فتخدمها فنطاسيا، وفنطاسيا تخدمها الحواس الخمس . وأما القوة النزوعية فتخدمها الشهوة والغضب، والشهوة والغضب تخدمهما القوة المحركة في العضل، فههنا تفنى القوى الحيوانية»

بعض قضايا الحسن والقبح بديهية

أقول :

ما ذكره في الفصل الخامس هذا يعطي :

اولاً : ان مبادئ آراء العقل العملي هي من الآراء والقضايا المكتسبة من العقل النظري، بل يلوح من كلامه تارة اخرى ان العقلين قوة واحدة نسبتها الى ما فوق أي المبادئ العالية في الوجود، هي الإنفعال فتتولد العلوم ونسبتها الى ما تحت هي التسلط والتأثير فتتولد الأخلاق. وحينئذ لا تكون مبادئ آراء العقل العملي مشهورة غير مبرهنة .

ثانيا : كما أن الخدمة من العقل العملي النظري التي ذكرها مقتضاها في الجملة ذلك وأن اوائل الآراء في العقل العملي لابد أن تكون اولية وضرورية ، وبعبارة أخرى رئاسة القوة النظرية لبقية القوى مع كونها قوة غير عاملة بل قوة ادراكية هو كون انقهار القوة العملية لها بتوسط المدركات اليقينية الكلية التي تدركها .

ثالثا: أيضا ما ذكره من كون المقتضى الأولى للقوة العملية أن لا تكون قابلة للتأثر من القوى الطبيعية ولا تنفعل عنها لئلا تحدث فيها هيئات انقيادية تسمى اخلاقا رذيلية بل تكون متسلطة فتكون لها أخلاق فضيلية ، مقتضاه فطرية آراء القوة العملية في الجملة .

رابعاً : أيضا ما ذكر من أن العلاقة البدنية هي لأجل تكميل العقل النظري وتزكيته وتطهيره، وأن العقل العملي هو المدبر لهذه العلاقة مقتضاه دخالة العقل العملي ولو بنحو الاعداد والقابلية ـ بسبب الافعال المنبعثة من الاراء ـ في صيرورة العقل الهيولاني عقلاً مستفاداً ، ولازم ذلك أن تكون آرائه بالجملة بمنزلة المبادئ الضرورية في العقل الهيولاني والتي بها تتكثر معقولاته ويكتسب معقولات ثانوية .

خامساً: ايضا ما ذكره في الفصل الرابع قبيل هذا الفصل من تقسيم الأفعال ثالثها الافعال التي للانسان من تصور المعقولات واستنباط الصنائع والرويّة في الكائنات والتفرقة بين الجميل والقبيح، يقتضى أن التفرقة بين الجميل والقبيح ودركهما في الجملة من فطريات وأوليات النفس الانسانية كما كان تصور المعقولات في الجملة كذلك . وهذا التقسيم هو الذي مضى في كلام ارسطو والفارابي وذكرا أن القوة النظرية تدرك المعقولات والقوة العملية أو النظرية الاخرى كما جاء في بعض تصريحاتهما ـ منها مهني ومنها مرويّة فكرية.

سادسا: (هو العمدة) أن لازم تقريره امكان برهنة آراء العقل الذائعة المشهورة ان قضاياه محمولاتها وموضوعاتها ترجع الى قضايا ضرورية إلا فكيف سبيل البرهان عليها، فلابد أن الجميل والقبيح يكون في قضية أولية ضرورياً لموضوع ما ومن ثم يبرهن ثبوته لبقية الموضوعات .

شواهد اخرى على ما تقدم معلولية الاستكمال للاجتماع

ويقول[1] في (الفصل الاول من المقالة الخامسة من الكتاب المزبور) : «إن الانسان له خواص أفعال تصدر عن نفسه ليست موجودة لسائر الحيوان . وأول ذلك انه لما كان الانسان في وجوده المقصود فيه يجب ان يكون غير مستغن في بقائه عن المشاركة ولم يكن كسائر الحيوانات التي يقتصر كل واحد منها في نظام معيشته على نفسه وعلى الموجودات في الطبيعة له . وأما الانسان الواحد فلو لم يكن في الوجود إلا وهو وحده وإلا الامور الموجودة في الطبيعة له ملك أو لساءت معيشته أشد سوء، وذلك لفضيلته ونقيصة سائر الحيوان على ما ستعلمه في مواضع أخرى، بل الانسان محتاج الى أمور أزيد مما في الطبيعة . مثل الغذاء المعمول واللباس المعمول والموجود في الطبيعة من الأغذية ـ مالم تدبر بالصناعات ـ فإنها لا تلائمه ولا تحسن معها معيشته . والموجود في الطبيعة من الأشياء التي يمكن ان تلبس ايضاً، فقد تحتاج أن تجعل بهيئة وصفة حتى يمكنه أن يلبسها . وأما الحيوانات الأخرى فان لباس كل واحد معه في الطباع، فلذلك يحتاج الانسان اول شيء الى الفلاحة وكذلك الى صناعات أخرى، لا يتمكن الانسان الواحد من تحصيل كل ما يحتاج اليه من ذلك بنفسه ، بل بالمشاركة حتى يكون هذا يخبز لذاك، وذاك ينسج لهذا، وهذا ينقل شيئا من بلاد غريبة الى ذلك، وهذا يعطيه بإزاء ذلك شيئا من قريب ...

... والذي للانسان (من خواص) فكثير منه للضرورة الشخصية، وكثير لصلاح

---

(١) ص ١٨١ ـ مجلد الطبيعيات ـ كتاب النفس .

حال الشخص بعينه . ومن خواص الانسان انه يتبع ادراكاته للاشياء النادرة انفعال يسمى التعجب ويتبه الضحك، ويتبع ادراكه للأشياء المؤذية انفعال يسمى الضجر ويتبعه البكاء. ويخصه في المشاركة أن المصلحة تدعوا الى أن تكون في جملة الأفعال التي ما شأنه أن يفعلها أفعال لا ينبغي له ان يفعلها، فيعلّم ذلك صغيرا وينشّأ عليه. ويكون قد تعود منذ صباه سماع أن تلك الأفعال ينبغي ان لا يفعلها، حتى صار هذا الاعتقاد له كالغريزي، وأفعال اخرى بخلاف ذلك، وتسمى الأولى قبيحة، والأخرى جميلة وليس يكون للحيوانات الاخرى ذلك، فان كانت الحيوانات الاخرى تترك أفعالا لها أن تفعلها مثل ان لأسد المعلم لا يأكل صاحبه ولا يأكل ولده . فليس سبب ذلك اعتقادا في النفس ورأيا، ولكن هيئة اخرى نفسانية، وهي ان كل حيوان يؤثر بالطبع وجود ما يلذه وبقاءه، وأن الشخص الذي يموّنه ويطعمه قد صار لذيذاً له لأن كل نافع لذيذ بالطبع عند المنفوع، فيكون المانع عن فرسه ليس اعتقاداً، بل هيئة وعارضا نفسانيا آخر وربما وقع لهذا العارض في الجبلة ومن الالهام الإلهي كحب كل حيوان ولده من غير اعتقاد البتة، بل على نوع تخيل بعض الانسان لشيء نافع أو لذيذ ونفرته عنه اذا كان في صورته ما ينفر عنه.

والانسان قد يتبع شعوره بشعور غيره انه فعل شيئا من الاشياء التي قد أجمع على انه لا ينبغي ان يفعلها انفعال نفساني يسمى الخجل ، وهذا ايضا من خواص الناس . وقد يعرض للإنسان انفعال نفساني بسبب ظنه ان أمراً في المستقبل يكون مما يضره ويسمى الخوف وبأزائه الرجاء بخلاف الحيوانات فانه فيها ضرب من الالهام والتخيل .

ويتصل بهذا الجنس ما للإنسان ان يرويّ فيه من الأمور المستقبلية انه هل ينبغي له ان يفعلها أو لا ينبغي فيفعل ما يصح ان توجب رويته ان لا يفعله وقتا آخر أو في هذا الوقت بدل ما روى ، ولا يفعل ما يصح ان توجب رويته ان يفعل وقتا

آخر أو في هذا الوقت بدل ما روى . وسائر الحيوانات انما يكون لها من الاعدادات للمستقبل ضرب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها أو لم توافق .

وأخص الخواص بالإنسان تصور المعاني الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد على ما حكيناه وبيّناه . والتوصل الى معرفة المجهولات تصديقا وتصورا من المعلومات العقلية ، فهذه الأحوال والأفعال المذكورة هي مما يوجد للإنسان، وجلها يختص به الانسان وان كان بعضها بدنيا، ولكنه موجود لبدن الانسان بسبب النفس التي للإنسان لتي ليست لسائر الحيوان، بل نقول : إن للانسان تصرفا في أمور جزئية وتصرفا في أمور كلية والأمور الكلية انما يكون فيها اعتقاد فقط ولو كان ايضا في عمل، فان من اعتقد اعتقاداً كليا ان البيت كيف ينبغي ان يبنى فإنه لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدوراً اوليا، فإن الأفعال تتناول اموراً جزئية وتصدر عن آراء جزئية، وذلك لأن الكلي من حيث هو كلي ليس يختص بهذا دون ذلك ولنؤخر شرح هذا معولين على ما يأتيه في الصناعة الحكمية في آخر الفنون فتكون للانسان اذا قوة تختص بالآراء الكلية، وقوة أخرى تختص بالرويّة في الامور الجزئية، فيما ينبغي أن يفعل ويترك مما ينفع ويضر، ومما هو جميل وقبيح وخير وشر، ويكون ذلك بضرب من القياس والتأمل صحيح أو سقيم غايته انه يوقع رأيا في أمر جزئي مستقبل من الأمور الممكنة، لأن الواجبات والممتنعات لا يروى فيها لتوجد أو تعدم. وما مضى ايضا لا يروى في إيجاده على انه ماض. فاذا حكمت هذه القوة تبع حكمها حركة القوة الإجماعية الى تحريك البدن، كما كانت تتبع أحكام قوى اخرى في الحيوانات، وتكون هذه القوة استمدادها من القوة التي على الكليات فمن هناك تأخذ المقدمات الكبرى فيما تروى وتنتج في الجزئيات .

فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب الى النظر فيقال عقل نظري، وهذه

الثانية قوة تنسب الى العمل فيقال عقل عملي، وتلك للصدق والكذب وهذه للخير والشر في الجزئيات ، وتلك للواجب والممتنع والممكن وهذه للقبيح والجميل والمباح . ومبادئ تلك من المقدمات الأولية ومبادئ هذه من المشهورات والمقبولات والمظنونات والتجربيات الواهية التي تكون من المظنونات غير التجربيات الوثيقة . ولكل واحدة من هاتين القوتين رأى وظن، فالرأي هو الاعتقاد المجزوم به، والظن هو الاعتقاد المحيل اليه مع تجويز الطرف الثاني . وليس كل من ظن فقد اعتقد، كما ليس كل من أحسن فقد عقل، أو من تخيل فقد ظن أو اعتقد أو رأى ، فيكون في الانسان حاكم حسي وحاكم من باب التخيل وهمي وحاكم نظري وحاكم عملي، وتكون المبادئ الباعثة لقوته الاجماعية على تحريك الاعضاء وهماً خيالياً وعقلاً عملياً وشهوة وغضباً ، وتكون للحيوانات الاخرى ثلاثة من هذه.

والعقل العملي يحتاج في أفعاله كلها الى البدن والى القوة البدنية، وأما العقل النظري فإن له حاجة ما الى البدن والى قواه لكن لا دائما ومن كل وجه، بل قد يستغنى بذاته . وليس لا واحد منهما هو النفس الإنسانية ، بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى . وهو كما نبين جوهر منفرد وله استعداد نحو افعال بعضها لا يتم إلا بالآلات وبالإقبال عليها بالكلية، وبعضها يحتاج فيه الى الآلات حاجة ما، وبعضها لا يحتاج اليها البتة . وهذا كله سنشرحه بعد . فجوهر النفس الإنسانية مستعد لأن يستكمل نوعا من الاستكمال بذاته ومما هو فوقه لا يحتاج فيه الى ما دونه، وهذا الاستعداد له هو بالشيء الذي يسمى العقل النظري ، ومستعد لأن يتحرز عن آفات تعرض له من المشاركة، كما سنشرحه في موضعه ، وأن يتصرف في المشاركة تصرفا على الوجه الذي يليق به . وهذا الاستعداد له بقوة تسمى العقل العملي، وهي رئيسة القوى التي له جهة البدن .

وأما ما دون ذلك فهي قوى تنبعث عنه الاستعداد البدن لقبولها ولمنفعة . والأخلاق تكون للنفس من جهة هذه القوة كما قد أشرنا إليه فيما سلف . ولكل واحد من القوتين استعداد وكمال، فالاستعداد الصرف من كل واحدة منهما يسمى عقلا هيولانيا سواء اخذ نظريا أو عمليا . ثم بعد ذلك انما يعرض لكل واحدة منهما أن تحصل لها المبادئ التي بها تكمل أفعالها، إما للعقل النظري فالمقدمات الأولية وما يجري معها، وإما للعملي فالمقدمات المشهورة وهيئات اخرى . فحينئذ يكون كل واحد منهما عقلا بالملكة ثم يحصل لكل واحد منهما الكمال المكتسب » .

أقول:

المعاني المستخرجة من كلامه :

اولاً: ان الاجتماع المدني والمشاركة سبب مؤثر بالضرورة في الاستكمال الانساني ولا تتم سببيته إلا بالنظم وفق تقنين معين توجب مراعاتها حصول الغاية.

ثانياً: ما ذكرناه من الأمور الستة آنفا في كلامه السابق على هذا ، تتأتّى فيه ايضاً .

ثالثاً: حوالة البحث في الآراء الكلية للعقل العملي، إلى صناعة الحكمة العملية يدرجها في البحث البرهاني .

رابعاً: ما ذكره من خواص الانسان ومنها الرويّة الفكرية عن رأي يلحظ العاقبة، وبخلاف ذلك في سائر الحيوانات فإنه استعداد مطبوع على ضرب واحد وافق العاقبة أم لا ، يفيد أن الآراء المزبورة تكون دائماً بوسط العلة الغائية وهو مما يقبل المطابقة للواقع فيصدق أو عدمها فيكذب، وحينئذ تتصور الجهات الثلاث للقضية من الوجوب والامتناع والامكان . هذا مع كون الخير والشر الفلسفي من نفس النمط أيضاً .

خامساً: ما ذكره من المراتب الاربعة للعقل العملي كما هو الحال في النظري، ومن أنها كمالات تكتسب فهل حصولها بمعارف وحقائق أم بقضايا واهية غير وثيقة.

(ولعل الوجه في هذا التضارب هو ترسيمه لقوى النفس على ما ذكره الاوائل مع إقحام رأيه المستجد من أنها قضايا غير ضرورية جملة).

ويقول[1] في (الفصل الاول من المقالة الأولى من الإلهيات): «إن العلوم الفلسفية، كما قد أشير اليه في مواضع أخرى من الكتب، تنقسم الى النظرية وإلى العملية. وقد أشير الى الفرق بينهما وذكر أن النظرية هي التي نطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل، وذلك بحصول العلم التصوري والتصديقي بأمور ليست هي هي بأنها أعمالنا وأحوالنا، فتكون الغاية فيها حصول رأي واعتقاد ليس رأيا واعتقاداً في كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل.

وأن العملية هي التي يطلب فيها اولاً استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوري والتصديقي بأمور هي هي بأنها أعمالنا، ليحصل منها ثانيا استكمال القوة العملية بالأخلاق.

العناية الإلهية توازي الإرادة الحكيمة[2] من الممكن

وقال[3] في (الفصل السادس من المقالة التاسعة من الإلهيات) ـ (في العناية وبيان كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي): «وخليق بنا إذا بلغنا هذا المبلغ، أن

---

(١) ص ٣ ـ مجلد الإلهيات من الطبعة السابقة.

(٢) اي ارادة الفعل الحسن وترك القبيح.

(٣) ص ٤١٤ ـ مجلد الإلهيات من الطبعة السابقة.

نحقق القول في العناية، ولا شك انه قد اتضح لك مما سلف منا بيانه أن العلل العالية لا يجوز أن تكون تعمل ما تعمل لأجلنا ، أو تكون بالجملة يهمّها شيء، ويدعوها داع ويعرض لها إيثار. ولا لك سبيل الى أن تنكر الاثار العجيبة في تكون العالم ، واجزاء السموات، وأجزاء الحيوان والنبات، مما لا يصدر ذلك اتفاقا، بل يقتضي تدبيرا ما ، فيجب أن يعلم ان العناية في كون الأول عالما لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان، وراضيا به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الامكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضانا على أتم تأدية الى النظام ، بحسب الامكان، فهذا هو معنى العناية .

واعلم أن الشر يقال على وجوه : فيقال شر، لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة، ويقال : شر لما هو مثل الألم والغم الذي يكون إدراك ما بسبب لا فقد سبب فقط . فإن السبب المنافي للخير المانع للخير، والموجب لعدمه، ربما كان مباينا لا يدركه المضرور، كالسحاب إذا ظلل فمنع شروق الشمس عن المحتاج الى ان يستكمل بالشمس.... وأما عدم كماله وسلامته فليس شرا بالقياس اليه فقط، حتى يكون له وجود ليس هو به شرا، بل وليس نفس وجوده إلا شرا فيه، وعلى نحو كونه شرا ، فان العمل لا يجوز إلا أن يكون في العين... فالشر بالذات هو العدم وكل عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته ، والشر بالعرض هو المعدوم ، أو الحابس للكمال عن مستحقه، ولا خير عن عدم مطلق إلا عن لفظه، فليس هو بشر حاصل، ولو كان له حصول ما لكان الشر العام. فكل شيء وجوده، على كماله الأقصى، وليس فيه ما بالقوة، فلا يلحقه الشر ، وانما الشر يلحق ما في طباعه ما بالقوة ، وذلك لأجل المادة، والشر يلحق المادة لأمر أول يعرض لها في نفسها، ولأمر طارئ بعد ...

وليس الشر الحقيقي يعم اكثر الاشخاص نوعا من الشر. واعلم ان الشر الذي هو بمعنى العدم ، اما ان يكون شرا بحسب أمر واجب أو نافع قريب من الواجب، واما أن لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا بحسب الأمر الذي هو ممكن في الأقل ولو وجد كان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية . وهو الذي استثنيناه .

ومع ذلك فان وجود الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة الى الخير، فإن هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب ، لم يمكن ان تكون عنها هذه الانواع الشريفة... فافاضة الخير لا توجب أن يترك الخير الغالب لشر يندر ، فيكون تركه شرا من ذلك الشر، لأن عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده اذا كان عدمان شرا من عدم واحد، ولهذا ما يؤثر العاقل الاحتراق بالنار بشرط أن يسلم حيا على الموت بلا ألم . فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان يكون ذلك شرا فوق هذا الشر الكائن بإيجاده، وكان مقتضى العقل المحيط بكيفية وجوب الترتيب في نظام الخير أن يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الأشياء وجوداً مجوزا ما يقع معه من الشر ضرورة ، فوجب ان يفيض وجوده .... .

بل نقول من رأس : إن الشر يقال على وجوه، فيقال شر للأفعال المذمومة، ويقال شر لمبادئها من الأخلاق، ويقال شر للآلام والغموم وما يشبهها، ويقال شر لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شأنه أن يكون له فكأن الآلام والغموم، وإن كانت معانيها وجودية ليست اعداماً، فإنها تتبع الإعدام والنقصان، والشر الذي هو في الأفعال هو أيضا انما هو بالقياس الى من يفقد كماله بوصول ذلك اليه مثل الظلم أو بالقياس الى ما يفقد من كمال يجب في السياسة الدينية كالزنا، وكذلك الأخلاق انما هي شرور بسبب صدور هذه عنها وهي مقارنة لأعدام النفس كمالات يجب أن تكون لها، ولا تجد شيئا مما يقال له شر من الأفعال إلا وهو

كمال بالقياس الى سببه الفاعل له ، وعسى انما هو شر بالقياس الى السبب القابل له، أو بالقياس الى فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي هو أولى بها من هذا الفعل ، فالظلم يصدر مثلاً عن قوة طلابة للغلبة وهي الغضبية مثلا، والغلبة هي كمالها، ولذلك خلقت من حيث هي غضبية، يعني أنها خلقت لتكون متوجهة الى الغلبة، تطلبها وتفرح بها، فهذا الفعل بالقياس اليها خير لها، وان ضعفت عنه، فهو بالقياس اليها شر لها، وانما هي شر للمظلوم ، أو للنفس[١] النطقية التي كمالها كسر هذه القوة والاستيلاء عليها، فإن عجزت عنه كان شرا لها، وكذلك السبب الفاعل للآلام والإحراق كالنار اذا أحرقت مثلا فإن الإحراق كمال النار ، لكنه شر بالقياس الى من سلب سلامته بذلك، لفقدانه ما فقد ... فما كان يحسن ان تترك المنافع الأكثرية والدائمة لأغراض شرية أقلية، فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادة أولية على الوجه الذي يصلح ان يقال : إن الله تعالى يريد الأشياء ، وأريد الشر أيضا على الوجه الذي بالعرض، إذ علم انه يكون ضرورة فلم يعبأ به ، فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وكل بقدر. وكذلك فإن المادة قد علم من أمرها أنها تعجز عن أمور، وتقصر عنها الكمالات في أمور ، لكنها يتم لها ما لا نسبة له كثيرا الى ما يقصر عنها، فإذا كان كذلك فليس من الحكمة الإلهية أن تترك الخيرات الفائقة الدائمة، والأكثرية لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة ..... فالكل انما رتبت فيه القوى الفعالة والمنفعلة السماوية والأرضية الطبعية والنفسانية، بحيث تؤدي الى النظام الكلي مع استحالة أن تكون هي على ما هي عليه ولا تؤدي الى شرور فيلزم من احوال العالم بعضها بالقياس الى بعض أن يحدث في نفس ما صورة اعتقاد رديئ أو كفر أو شر آخر في نفس أو بدن، بحيث

---

(١) اي النفس النطقية التي للظالم شر وان كانت كمالاً لقوته الغضبية .

لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلي يثبت، فلم يعبأ ولم يلتفت الى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة . وقيل : خلقت هؤلاء للنار ولا أبالي ، وخلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي ، وقيل :كل ميسر لما خلق له .

أقول :

إقحام مبحث العناية في محل بحثنا مع ان الاول من مباحث الحكمة النظرية والالهيات بالمعنى الأخص بحثنا في الحسن والقبح والحكمة العملية لمكان الإرتباط الوثيق بين صفة العناية التي يراد اثباتها للباريء والتي هي صدور الخير والنظام الاتم الاكمل عن الباريء تعالى بارادته، وبين صدور الخير عن الموجودات الفاعلة بالإرادة الاختيارية . وعند الحكماء الإرادة الكلية للخلق وان لم تكن معللة بغرض وراء الذات المقدسة ، ولكن الارادات الجزئية حكمتها معللة بأغراض خلقية كمالية . فمفردات البحث متعددة، حتى أن الفخر الرازي في شرحه للإشارات اعترض على ذكر الحكماء لذلك المبحث مع انه مرتبط بمبحث الحسن والقبح العقلي الكلامي ، وسيأتي كلامه وما أجاب به الخواجه نصير الدين الطوسي ﷺ وغيره .

ففي هذا المبحث يتضح من كلامه :

اولاً : أن الخير والشر والذم والمدح والكمال والنقص متساوقة الموارد. كما يلوح من المعنى الذي اتخذه للذم والمدح حدا والذي تقدم في كلمات الأولين .

ثانيا: جعل من مقتضيات العقل الأولية والعقل المحيط ايضا ايثار وتجويز الخير الكثير مع الشر القليل اللازم له ، في الفعل الإرادي .

ثالثا : ان استكمال اجزاء النظام التكويني وحصول الانواع الشريفة لم يكن لو لم يكن بينها التضاد والانفعال عن الغالب الذي يلزم منه شرّ، ومن ثمّ كان متعلقا للإرادة الإلهية الحكيمة .

رابعاً: كون الارادة حكيمة هو ما اذا كان الفعل الصادر عنها منطوٍ علـى خـير وكمال ذاتا أو آثاراً ، اي يكون منشأها عن رأي وقضية حقيقية موضوعها الفعل ومحمولها الخير أو الشر والكمال أو النقص والحسن أو القبح وسواء أكانت النسبة سلبية أم ايجابية.

لا عمل ولا شوق إلا بالعلم

ويقول[1] في (الفصل السابع من المقالة التاسعة ـ في المعاد) :

«يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية لذة وخيرا يخصها وأذى وشرا يـخصها ، مثاله أن لذة الشهوة وخيرها أن يتأدى اليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة ، ولذة الغضب الظفر، ولذة الوهم الرجاء، ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية.

وأذى كل واحد منها ما يضاده ويشترك كلها نوعا من الشركة في أن الشعور بموافقتها وملائمتها هو الخير واللذة الخاصة بها، وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس اليه كمال بالفعل ، فهذا أصل .

وأيضا فإن هذه القوى ، وان اشتركت في هذه المعاني فإن مراتبها في الحقيقة مختلفة فالذي كماله أفضل وأتم ، والذي كماله اكثر، والذي كـماله أدوم، والذي كماله اوصل اليه وأحصل له، والذي هو في نفسه أكمل فعلا وأفضل ، والذي هو في نفسه أشد إدراكا، فاللذة التي له هي أبلغ وأوفر لا محالة، وهذا أصل .

وأيضاً فانه قد يكون الخروج الى الفعل في كمال ما بحيث يعلم انه كائن ولذيذ ولا يتصور كيفيته ولا يشعر بالتذاذه ما لم يحصل ، وما لم يشعر به لم يشتق اليه ولم ينزع نحوه . مثل العنيين فإنه متحقق أن للجماع لذة لكنه لا يشتهيه ولا يحنّ نحوه

---

(١) ص ٤٢٣ من مجلد الإلهيات ـ ط . المزبورة .

الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به ، بل شهوة أخرى كما يشتهي من يجرب من حيث يحصل به إدراك وإن كان مؤذيا، وبالجملة ، فإنه لا يتخيله . وكذلك حال الأكمه عند الصور الجميلة، والأصم عند الالحان المنتظمة، لهذا لا يجب ان يتوهم العاقل أن كل لذة فهي كما للحمار في بطنه وفرجه، وأن المبادئ الأولى المقربة عند رب العالمين عادمة اللذة والغبطة، وأن رب العالمين ليس له في سلطانه وخاصيته البهاء الذي له، وقوته الغير المتناهية أمر في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن أن نسميه لذة، وللحمار والبهائم حالة طيبة ولذيذة، كلا بل اي نسبة تكون لما للعالية الى هذه الخسيسة، ولكنا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس، فحاله عنده كحال الأصم الذي لم يسمع قط، في عدم تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطيبها، وهذا أصل.

وأيضاً فإن الكمال والأمر الملائم قد يتيسر القوة الدراكة وهناك مانع أو شاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده عليه... وهذا أصل .

وايضا قد تكون القوة الدراكة .... بضد ما هو كمالها ولا تحس به ولا تنفر عنه حتى اذا زال العائق ورجعت الى غريزتها تأذت به...

فإذا تقررت هذه الأصول فيجب أن تنصرف الى الغرض الذي نؤمه فنقول : إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدئة من مبدأ الكل سالكة الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله، فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهدة لما هو الحسن المطلق والجمال الحق المطلق ومتحدة به ومنتقشة بمثاله وهيئته ومنخرطة في سلكه وصائرة من جوهره ، فإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى

الأخرى وجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها أن يقال: انه أفضل وأتم منها بل لا نسبة لها إليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماماً وكثرة وسائر ما يتم به التذاذ المدركات مما ذكرناه (وكذلك لا نسبة في الدوام وشدة الوصول وفي كمال المدرك....) بل كيف يقاس هذه الإدراك بذلك الإدراك أو كيف تقاس هذه اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية، ولكنا في عالمنا وبدننا هذين وانغمارنا في الرذائل لا نحس بتلك اللذة اذا حصل عَندنا شيء من أسبابها كما أومأنا اليه في بعض ما قدمناه من الأصول ولذلك لا نطلبها ولا نحن اليها...

وأنت تعلم اذا تأملت غويصاً يهمك وعرضت عليك شهوة وخيرت بين الظفرين استخففت بالشهوة، إن كنت كريم النفس، والأنفس العامية أيضاً فإنها تترك الشهوات المعترضة وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح أو خجل أو تعيير أو سوء قالة . وهذه كلها أحوال عقلية تؤثر هي واضدادها على المؤثرات الطبيعية ويصبر لها على المكروهات الطبيعية فيعلم من ذلك أن الغايات العقلية أكرم على النفس من محقرات الأشياء فكيف في الأمور البهية العالية! إلا أن النفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر، ولا تحس بما يلحق الأمور البهية لما قيل من المعاذير .

وأما اذا انفصلنا عن البدن، وكانت النفس منا تنبهت في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصله، وهي بالطبع نازعة اليه اذ عقلت بالفعل انه موجود . إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلنا قد أنساها ذاتها ومعشوقها ... فيَ الحقيقة عرض لها حينئذ من الألم لفقدانه كفاء ما يعرض من اللذة التي أوحينا وجودها ودللنا على عظم منزلتها، فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعدلها تفريق النار للاتصال وتبديل الزمهرير للمزاج...

فهذه هي السعادة وتلك هي الشقاوة، وتلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد

من الناقصين ، بل للذين اكتسبوا للقوة العقلية التشوق الى كمالها وذلك عندما يبرهن لهم أن من شأن النفس إدراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم ولإستكمال بالفعل، فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول، ولا ايضاً في سائر القوى، بل شعور اكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد أسباب. وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة، فكأنها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق ، لأن هذا الشوق انما يحدث حدوثاً وينطبع في جوهر النفس اذا برهن للقوة النفسانية أن هاهنا أموراً يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت . وأما قبل ذلك فلا يكون، لأن هذا الشوق يتبع رأياً، اذ كل شوق يتبع رأياً، وليس هذا الرأي للنفس رأياً اولياً بل رأياً مكتسباً . فهؤلاء اذا اكتسبوا هذا الرأي ، لزم النفس ضرورة هذا الشوق ، وإذا فارقت ولم يحصل معها ما تبلغ به بعد الانفصال التام وقعت في هذا النوع من الشقاء الأبدي .

ونقول أيضاً : إن هذه السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس ولنقدم لذلك مقدمة.

... فنقول : إن الخلق هو ملكة يصدر بها من النفس أفعال ما بسهولة مما غير تقدم رويّة ، وقد أمر في كتب الأخلاق بأن يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين لا بأن نفعل أفعال التوسط دون أن تحصل ملكة التوسط، بل أن تحصل التوسط، وملكة التوسط كأنها موجودة للقوة الناطقة والقوى الحيوانية معاً .

أما القوى الحيوانية فبأن تحصل فيها هيئة الإذعان، وأما القوة الناطقة فبأن تحصل فيها هيئة الاستعلاء والانفعال ، كما أن ملكة الافراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معاً... .

أقول:

ما في كلامه ما يلي ـ وهذا بعد وضوح أن اكثر المقدمات التي أقامها في الدليل

على المعاد العقلي هي من مسائل الحكمة العملية ـ:

اولاً : أن الشوق في القوة العاملة يتبع ويحدث لوجود الرأي في القوة الناطقة وأن هذا الرأي إذا برهن لزمه الشوق ضرورة .

ثانياً : استدل بالقبح لإثبات حدوث الشوق لما هو أكمل وأتم وأفضل دون ما هو انقص وأقصر وأخس، وأن عدم الشوق للأول انما هو لعدم الشعور والإدراك له لغفلة أو جهل ونحوهما .

ثالثا: أن الغايات العقلية أكرم وأشوق عند النفس من الطبيعية والحقيرة ، إذا ما أدركتها وهذا مشهود في الأنفس العامية فضلاً عن التي هي أشرف ، وهـذا مـن الحالة العقلية أي الشوق التابع للرأي العقلي .

رابعاً : أن السعادة هي اللذة الحاصلة لحصول الكمال المدرك والشقاوة هـي الألم الحاصل لفقدانه وحصول ما هو ضده، فالعقلية منها بـالنسبة لكـمال القـوة الناطقة وما دونها بالنسبة لكمال بقية القوى .

وأن الأولى لا تتم إلا بإنفعال سائر القوة عند الناطقة وذلك بتوسط الآراء .

العناية الإلهية توجب العقوبة على القبائح والمثوبة على المحاسن

وقال[1] في (الفصل الأول من المقالة العاشرة ـ والذي عقده لأمور منها الدعوات المستجابة والعقوبات السماوية ـ) : ونسبة التـضرع الى اسـتدعاء هـذه القـوة (السماوية) نسبة التفكر الى استدعاء البيان، وكلٌ يفيض من فوق . وليس هذا يتبع التصورات السماوية، بل الأول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا : انه

---

(١) ص ٤٣٥.

يليق به ومن عنده يبتدئ كون ما يكون، ولكن بالتوسط، وعلى ذلك عَلِمَه فبسبب هذه الأمور ما[1] ينتفع بالدعوات والقرابين وخصوصا في أمر الاستسقاء وفي أمور اخرى؛ ولهذا يجب أن يخاف المكافآت على الشر ويتوقع المكافآت على الخير؛ فان في ثبوت حقية ذلك مزجرة عن الشر، وثبوت حقية ذلك يكون بظهور آياته، وآياته هي وجود جزئياته ، وهذه الحال معقولة عند المبادئ ، فيجب أن يكون لها وجود، فإن لم يوجد فهناك شر وسبب لا ندركه، أو سبب آخر يعاوقه؛ وذلك اولى بالوجود من هذا، ووجود ذلك ووجود هذا معا من المحال؛ وإذا شئت أن تعلم أن الامور التي عقلت نافعة مؤدية الى المصالح قد أوجدت في الطبيعة على النحو من الايجاد الذي علمته وتحققته فتأمل حال منافع الاعضاء في الحيوانات والنباتات ، وأن كل واحد كيف خلق . وليس هناك البتة سببٌ طبيعيٌ، بل مبدؤه لا محالة من العناية على الوجه الذي علمت العناية. فكذلك يصدق بوجود هذه المعاني؛ فإنها متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت العناية تعلق تلك.

واعلم أن اكثر ما يقرّ به الجمهور ويفزع اليه، ويقول به، فهو حقٌ وإنما يدفعه هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة جهلا منهم بعلله وأسبابه ، وقد عملنا في هذا الباب كتاب (البر والإثم) فتأمل شرح هذه الأمور من هناك وصدّق بما يحكى من العقوبات الإلهية النازلة على مدن فاسدة، وأشخاص ظالمة؛ وانظر أن الحق كيف ينصر؛ واعلم أن السبب في الدعاء منا أيضا وفي الصدقة وغير ذلك وكذلك حدوث الظلم والإثم انما يكون من هناك فإن مبادئ جميع هذه الأمور تنتهي الى الطبيعة والإرادة والاتفاق، والطبيعة مبدؤها من هناك، والإرادات التي لنا كائنة بعد ما لم تكن، وكل كائن بعدما لم يكن فله علة، وكل إرادة لنا فلها علة، وعلة تلك

---

(١) (ما) الموصولة .

الارادة ليست إرادة متسلسلة في ذلك الى غير النهاية، بل أمور تعرض من خارج، أرضية وسماوية؛ والأرضية تنتهي الى السماوية، واجتماع ذلك كله يوجب وجود الإرادة.

وأما الاتفاق فهو حادث عن مصادمات هذه، فإذا حللت الأمور كلها استندت الى مبادئ إيجابها، تنزل من عند الله تعالى.

أقول:

حاصله:

اولاً: أن من العناية الإلهية، التي سبق الكلام عنها، المكافأة على الخير والشر بظهور الآيات وهي الوجودات الجزئية. وهذا يفيد واقعية كل منهما.

ثانيا: أن الزجر عن الشر والحثّ على الخير من الغايات الكمالية في نظام الوجود الأتم.

ثالثا: أن أكثر ما يذعن به الجمهور من القضايا في باب الخير والشر والظلم والعدل وآثارهما، حق.

العناية الإلهية توجب الشريعة والسنن

وقال[1] في (الفصل الثاني من المقالة المزبورة ـ في اثبات النبوة وكيفية دعوة النبي الى الله تعالىٰ والمعاد اليه ـ): «إنه من المعلوم أن الانسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً يتولى تدبيره أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته، وأن لابد من أنه يكون الإنسان مكفيا بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر ايضاً مكفياً به وبنظيره، فيكون مثلا هذا

(١) ص ٤٤١. المصدر السابق.

يبقل لذلك، وذاك يخبز لهذا، وهذا يخيط لآخر، والآخر يتخذ الإبرة لهذا، حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفيا . ولهذا ما اضطروا الى عقد المدن والاجتماعات فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدينته على شرائط المدينة وقد وقع منه ومن شركائه الاقتصار على اجتماع فقط فإنه يتحيل على جنس بعيد الشبه من الناس وعادم لكمالات الناس، ومع ذلك فلابد لأمثاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنيين. فإذا كان هذا ظاهراً فلابد في وجود الانسان وبقائه من مشاركته، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة، كما لابد في ذلك من سائر الأسباب التي تكون له ، ولابد في المعاملة من سنة وعدل، ولابد للسنة والعدل من سانٍّ ومعدِّل، ولابد من أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة. ولابد من أن يكون هذا إنسانا، ولا يجوز أن يترك الناس وآرائهم في ذلك فيختلفون ويرى كل منهم ما له عدلا، وما عليه ظلما؛ فالحاجة الى هذا الانسان في أن يبقى نوع الانسان ويتحصل وجوده أشد من الحاجة الى انبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين، وتقعير الإخمص من القدمين ، وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة فيها في البقاء، بل أكثر مالها أنها تنفع في البقاء ، ووجود الإنسان الصالح لان يسنّ ويعدل ممكن كما سلف منا ذكره .

فلايجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع ولا تقتضي هذه التي هي أسّها، ولا أن يكون المبدأ الأول والملائكة بعده يعلم ذلك ولا يعلم هذا، ولا أن يكون ما يعلمه في نظام الخير الممكن وجوده الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير لايوجد؛ بل كيف يجوز أن لا يوجد وما هو متعلق بوجوده مبني على وجوده موجود ؟ فواجب إذن أن يوجد نبي، وواجب أن يكون إنسانا ، وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم، فيتميز به منهم، فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها، وهذا الانسان اذا وجد

يجب أن يسنّ للناس في أمورهم سننا بإذن اللّه تعالى وأمره ووحيه وإنزاله الروح المقدس عليه ، ويكون الأصل الأول فيما يسنه تعريفه إيّاهم أن لهم صانعاً واحداً قادراً وأنّه عالم بالسر والعلانية، وأن من حقه أن يطاع أمره؛ فإنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق، وأنه قد أعدّ لمن أطاعه المعاد المسعد، ولمن عصاه المعاد المشقي، حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الإله والملائكة بالسمع والطاعة..... .

وكذلك يجب أن يقرّر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته ، وتسكن اليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالاً مما يفهمونه ويتصورونه. وأما الحق في ذلك فلا يلوّح لهم منه إلا أمراً مجملاً وهو أن ذلك شيء لا عين رأته ولا أذن سمعته، وأن هناك من اللذة ما هو ملْك عظيم ومن الألم ما هو عذاب مقيم .

واعلم أن اللّه تعالى يعلم أن وجه الخير في هذا، فيجب أن يوجد معلوم اللّه تعالى على وجهه على ما علمت» .

وذكر[1] **في (الفصل الثالث العبادات ومنفعتها في الدنيا والآخرة)** وذكر أن ما مفاده أهم منافعها استمرار الناس معرفتهم بالصانع والمعاد، وحسم سبب وقوع النسيان وذكر غير ذلك من المنافع. وأمّا منفعتها للخاصة فأكثر منفعة هذه الأشياء إيّاهم في المعاد، والسعادة في الآخرة المكتسبة بتنزيه النفس، والذي يحصل بأخلاق وملكات تكتسب بأفعال من شأنها صرف النفس عن البدن والحس وتذكيرها بالعوالم العلوية، فإن دام هذا الفعل من الإنسان استفاد ملكة التفات الى جهة الحق وإعراض عن الباطل، وصار شديد الاستعداد للتخلص الى السعادة بعد المفارقة البدنية. وهذه الأفعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد انها فريضة من عند اللّه،

---

(١) ص ٤٤٣.

وكان مع اعتقاده ذلك يلزم في كل فعل أن يتذكر اللّٰه ويعرض عن غيره، لكـان جديراً بأن يفوز من هذا الزكاء بحظ، فكيف اذا استعملها من يعلم أن النبي من عند اللّٰه تعالى وبإرسال اللّٰه تعالى، وواجب في الحكمة الإلهية إرساله وأن جميع ما يسنه فإنّما هو مما وجب من عند اللّٰه أن يسنه، وأن جميع ما يسنه عمّا عند اللّٰه تعالى . فالنبي فرض عليه من عند اللّٰه أن يفرض عباداته، وتكون الفـائدة فـي العبادات للعابدين فيما يبقي به فيهم السنة والشريعة التي هي أسباب وجودهم، وفيما يقربهم عند المعاد من اللّٰه زلفى بزكائهم، ثم هذا الانسان هو الملئ بتدبير أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب معايشهم ومصالح معادهم، وهـو إنسـان متميز عن سائر الناس بتألهه .

وذكر في (الفصل[1] **الرابع عقد المدينة وعقد البيت وهو النكاح والسنن الكلية في ذلك)** ـ سرد فيه بتفصيل فلسفة الأحكام الدينية وعللها ومصالحها ومنافعها، سواء في باب المعاملات والنكاح والطلاق والجنايات وغيرها وأنها معدودة في الخيرات البشرية .

وجوب نصب الامام في العناية الإلهية

وذكر في(الفصل الخامس في الخليفة والإمام ووجوب طاعتهما ، والإشارة الى السياسات والمعاملات والأخلاق)[2] ـ أنّه يجب أن يفرض السانّ طاعة من يخلفه ، وأن الاستخلاف بالنص أصـوب فـإن ذلك لا يـؤدي الى التشـعب والتشـاغب والاختلاف، وأن تتوفر فيه أصالة العقل وأنه يستقل بـالسياسة وحـاصلة عـنده

---

(١) ص ٤٤٧.

(٢) ص ٤٥١.

الاخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير وأن يعرف الشريعة حتى لا أعرف منه.

ويجب أن يسنّ السانّ عليه أنهم اذا افترقوا أو تنازعوا للهوى والميل، أو اجمعوا على غير من وجد الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله.

ثم أخذ يعدد تدبير الحاكم وأعماله وسياساته في مختلف المجالات والموارد وانه يقيم الشريعة والسنة النازلة من الله تعالى. ثم ذكر بقية السنة التي لابد للسانّ أن يسنها في الاخلاق والعادات التي تدعو الى العدالة وهي الوساطة. وأن رؤوس الفضائل عفة وحكمة وشجاعة، ومجموعها العدالة، وهي خارجة عن الفضيلة النظرية، ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد، ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية كاد أن يصير ربا إنسانيا وكاد أن تحل عبادته بعد الله تعالى، وهو سلطان العالم الأرضي وخليفة الله فيه».

أقول:

عمدة ما تقدم من كلامه:

أولاً: أن منهج البرهان العناية الإلهية يثبت به ضرورة النبوة والشريعة في نظام الخير الأتم الأفضل الأكمل الصادر عن الله تعالى.

ثانيا: أن اول لابدية وضرورة تتألف وتنشأ منها بقية اللابديات والضرورات في سنن الاجتماع المدني حاجة الإنسان في وجوده وبقائه وكماله واستكماله الى بني نوعه، وأن تلك اللابدية والضرورة واقعية حقيقية لا أنها وهمية تخيلية فهي كالضرورة في احتياج المعلول بقاءاً وكمالاً الى الشرائط والمعدّات التي هي اجزاء علته:

ثالثا: أن الغاية للاجتماع المدني هو كمالات الناس والأفراد، وأن للوصول الى تلك الغاية، غايات متوسطة التي هي حكمة السنن المتشعبة.

رابعاً : أن العدالة هي تنظيم المشاركة في عقد المدينة على نحو يوصل الى الغاية المزبورة.

خامساً : أن أفعال السنن لما لم يكن الشوق لإتيانها من الكل ، وهي سبب كمالهم ووجودهم كان من الواجب في الحكمة الإلهية أن يلزمهم إيّاها، بتعريفهم أن الأمر لمن له الخلق وقد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد ولمن عصاه المعاد المشقي، وأما المتأله فيستعملها بعلمه أن النبي من عند اللّٰه تعالى وبإرساله وأنه واجب في الحكمة الإلهية إرساله وأن جميع ما يسنه فهو مما وجب من عند اللّٰه أن يسنه وأن جميع ما يسنه من عند اللّٰه تعالى .

سادساً: أن نصب الخليفة بعد النبي المرسل لازم في الحكمة والعناية الإلهية وأن اللازم اتصافه بالفضائل والكمالات ومن ثم الواجب طاعته .

استعانة العقل العملي بالنظري

وقال في كتاب «المبدأ والمعاد»[١] في الفصل الرابع من المقالة الثالثة[٢] في تكوّن الانسان وقوى نفسه وتعريف العقل الهيولاني ـ فإذا امتزجت العناصر امتزاجا قريبا جدا من الاعتدال حدث الانسان، وتجتمع فيه جميع القوى النباتية والحيوانية، وتزداد نفسا تسمى ناطقة . ولها قوتان : قوة مدركة عالمة، وقوة محركة عاملة .

والقوة المدركة العالمة تختص بالكليات الصرفة ، والقوة المحركة العاملة تختص بما من شأن الانسان أن يعمله، فيستنبط الصناعات الانسانية ويعتقد

(١) ط . طهران ـ ١٣٦٣ هـ ش .

(٢) ص ٩٦.

القبيح والجميل فيما يفعل ويترك. كما أن النظرية تعتقد الحق والباطل فيما ترى. ولكل واحدة من القوتين ظن وعقد. والظن ضعف فعلٍ، والعقد قوة فعل.

والقوة العاملة متشبهة بالعادات، مروية في الصنايع، مختارة للخير أو ما يظن خيراً في العمل.

ولها الجربزة والغباوة والحكمة العملية المتوسطة بينهما، وبالجملة جميع الافعال الانسانية، وتستعين كثيراً بالقوة النظرية، فيكون عند النظري الرأي الكلي وعند العملي الرأي الجزئي المُعَدّ نحو المعمول.

وأما القوة النظرية فلها مراتب ....

وفي الفصل الخامس ذكر أن غاية كمال الانسان أن يحصل لقوته النظرية العقل المستفاد ولقوته العملية العدالة، وهاهنا يختم الشرف في عالم المعاد.

المعاصي والقبائح من الشرور

وقال في كتاب[١] **«التعليقات»**[٢]: «الخير والشر ليسا جنسين بالحقيقة فإنهما يختلفان وذواتهما بحسب اعتبارات مختلفة وبحسب إضافات، فإنه يشبه أن يكون ما يظنه أحد خيرا يظنه أحد لا خيرا، وكذلك الموافق والمخالف هما من اللوازم التي تلزم الاشياء، والراحة والألم من الموافق والمخالف. والموافق والمخالف لا يدخلان في تقويم الموضوع لهما، وهما من مقولات كثيرة. واذا كان شيء مركبا من مقولتين فلا ينسب الى أحدهما اذا تساويا فيه بل يجب أن يخترع له معقول».

(١) ط. طهران ـ سنة ١٤٠٤ هـ ق.

(٢) ص ٤٥، ٤٦.

«الاختلافات في الاجناس وفي الأنواع وفي الاشخاص وفي الاحوال كلها الموجودة أعني الاختلافات مقتضى معنى واحد وهو نظام الكل وحفظه، فإن اجناس الموجودات كالحيوان مثلا وأنواعها كالإنسان مثلا واشخاصها كأشخاص الانسان وأحوالها المختلفة عليها كلها يقتضيها نظام الخير في الكل وهو يؤدي الى نظام عقلي أيضاً ولو صحّ أيضا وجود الادوار لكان أيضاً من مقتضى ذلك النظام والضرورات التابعة للغايات في الموجودات وان لم تكن مقصودة في حفظ نظام الكل فإنها صرفت الى اشياء نافعة بالتدبير الإلهي فيحفظ بها نظام الكل. والشيء الواحد الجزئي الذي تتوافى اليه الأسباب وإن كان مستنكرا في العقل كسرقة السارق وزنا الزاني لو لم يكن نظام العالم محفوظا فإن الأسباب المؤدية اليه هي الاسباب في حفظ نظام العالم وهو كالضروري التابع لها والعقوبة التي تلحق الزاني والظالم انما تقع عليهما لحفظ نظام الكل، فإنه ان لم يتوقع المكافأة أو لم يخف المكافأة على ظلمه وفعله الشر والقبيح لم يقلع عن فعله ولم ينزجر فلم يبق نظام الكل محفوظا. ودخول الشر في القضاء الإلهي هو أن ذلك الشر تابع للضروري الذي هو من القسم الثاني.

وهذا الضروري قد صرف بالتدبير الإلهي حفظ نظام الكل على أتم ما يمكن أن يكون كالشيخوخة والموت، فإن الشيخوخة أمر ضروري تابع وقد جعلت علة لطهارة النفس وكسر قواها الحيوانية، والموت جعل علية لوجود أشخاص ونفوس لا نهاية لها كانت تستحق الوجود».

حكم العقل العملي ليس اختراعياً

وقال في كتاب «منطق المشرقيين»[1] عند تقسيمه للعلوم «وأما (العلم العملي)

---

(١) ط ـ قم ـ ايران ـ سنة ١٤٠٤ هـ ق ـ ص٧.

فمنه ما يعلم كيفية ما يجب أن يكون عليه الانسان في نفسه وأحواله التي تخصه، حتى يكون سعيداً في دنياه هذه وفي آخرته، وقوم يخصّون هذا باسم (علم الاخلاق).

ومنه ما يعلم كيف يجب ان يجري عليه أمر المشاركات الانسانية لغيره، حتى يكون على نظام فاضل إما في المشاركة الجزئية واما في المشاركة الكلية. والمشاركة الجزئية هي التي تكون في منزل واحد، والمشاركة الكلية هي التي تكون في المدينة.

وكل مشاركة فإنما تتم بقانون مشروع، وبمتولٍ لذلك القانون المشروع يراعيه ويعمل عليه ويحفظه، ولا يجوز أن يكون المتولي لحفظ المقنن في الأمر جميعا انساناً واحداً، فانه لا يجوز ان يتولى تدبير المنزل من يتولى المدينة، بل يكون للمدينة مدبر، ولكل منزل مدبر آخر. ولذلك يحسن ان يفرد (تدبير المنزل) بحسب المتولى بابا مفردا، و(تدبير المدينة) بحسب المتولي بابا مفردا. ولا يحسن أن يفرد التقنين للمنزل والتقنين للمدينة كل على حدة، بل الأحسن أن يكون المقنن ـ لما يجب ان يراعى في خاصة كلٍ ـ شخصاً، وفي المشاركة الصغرى وفي المشاركة الكبرى شخص واحد بصناعة واحدة وهو (النبي).

وأما المتولي للتدبير، وكيف يجب ان يتولى ـ فالأحسن ان لا ندخل بعضه في بعض ، وان جعلت كل تقنين ايضا باباً آخر فعلت ولابأس بذلك، لكنك تجد الأحسن ان يفرد العلم بالاخلاق والعلم بتدبير المنزل والعلم بتدبير المدينة كل على حدة، وأن تجعل الصناعة الشارعة وما ينبغي أن تكون عليه ـ أمراً مفرداً.

وليس قولنا «وما ينبغي ان تكون عليه» مشيرا الى أنها صناعة ملفقة مخترعة ليست من عند الله ولكل انسان ذي عقل ان يتولاها، كلا، بل هي من عند الله وليس لكل انسان ذي عقل ان يتولاها ولا حرج علينا اذا نظرنا في أشياء كثيرة ـ

مما يكون من عند اللّه ـ انها كيف ينبغي ان تكون» .

وأمّا ما في كتاب «الإشارات والتنبيهات»[١]

فقد قال في المنطق[٢] : «فأما المشهورات من هذه الجملة فمنها أيضا هذه الأوليات ونحوها مما يجب قبوله لا من حيث هي واجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها، ومنها الآراء والمسمّاة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة وهي آراء لو خلّي الإنسان وعقله المجرّد ووهمه وحسّه ولم يؤدب بقبول قضاياها والإعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنّه القوى الى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع اليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة والحميّة وغير ذلك لم يقض بها الانسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه مثل حكمنا أن سلب مال الانسان قبيح وأن الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه، ومن هذا الجنس ما يسبق الى وهم كثير من الناس وإن صرف كثيرا عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان اتباعا لما في الغريزة من الرقة لمن يكون غريزته كذلك وهم اكثر الناس وليس شيء من هذا يوجب العقل الساذج ولو توهم نفسه وانه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع أدبا ولم يطع انفعالا نفسانيا أو خلقيا لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء بل أمكنه أن يجهله ويتوقّف فيه وليس كذلك حال قضائه بأن الكل أعظم من الجزء، وهذه المشهورات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة، وإذا كانت صادقة ليست تنسب الى الأوليات ونحوها اذا لم تكن بيّنة الصدق عند العقل الأول إلا بنظر، وإن كانت محمودة عنده، والصادق غير

---

(١) ط. الثانية ـ ١٤٠٣هـ.

(٢) ص ٢١٩.

المحمود، وكذلك الكاذب غير الشنيع فربّ شنيع حق وربّ محمود كاذب فالمشهورات إما من الواجبات وإما من التأديبيّات الصلاحية وما يتطابق عليه الشرائع الإلهية، وإما خلقيات وانفعاليات، واما استقرائيات ، واما اصطلاحيات، وهي إما بحسب الاطلاق ، واما بحسب أصحاب صناعة وملّة» .

الأوليات مبدأ في حكم العقل العملي ـ هيئة قياسه

وقال في (قسم الطبيعيات من نمط النفس)[١] : «فمن قواها مالها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي، وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الأمور الانسانية جزئية ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة وتجريبية وباستعانة بالعقل النظري في الرأى الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي» .

وشرح الخواجة المحقق الطوسي ﷺ كلامه : «... فالشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتأتى إلا بإدراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب . وهو إدراك رأي كل مستنبط من مقدمات كلية : اولية ، أو تجريبية، أو ذائعة ، أو ظنية يحكم بها العقل النظري، ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي من غير أن يختصّ بجزئي دون غيره، والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك . ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية أو محسوسة الى الرأي الجزئي الحاصل . فيعمل بحسبه، ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده».

وشرح القطب الرازي صاحب المحاكمات[٢] : «... وأمّا العقل العملي فإنّما

---

(١) النمط الثالث ـ ج ٢ ، ص ٣٥٢.

(٢) في هامش الطبعة المزبورة، تحت حاشية رقم ٢ .

يصدر الافعال عنه بحسب استنباط ما يجب ان يفعل في رأى كلي مستنبط من مقدمة كلية . ولما كان ادراك الكلي واستنباطه من المقدمات الكلية انما هو للعقل النظري فهو مستعين في ذلك بالعقل النظري اذ العمل لا يتأتى بدون العلم، مثلا لنا مقدمة كلية وهي أن كل حسن ينبغي ان يؤتى به وقد استخرجنا منها أن الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأي كلي ادركه العقل النظري. ثم ان العقل العملي لما اراد ان يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئي من الرأي الكلي . كأنه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به. وهذا رأي جزئي ادركه العقل النظري ايضا لكن العقل العملي انما يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئي فالعقل العملي بل النفس انما يصدر عنه الأفعال لاراء جزئية تنبعث من آراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات بديهية أو مشهورة أو تجربية» .

أقول :

كلامه هذا الذي في الاشارات يخالف ما تقدم نقله عن الشفاء من كتابي البرهان والنفس، اذ كلامه هناك يعطي ان بعض المشهورات من الاراء المحمودة ليست بأولية وهاهنا يلوح من العبارة أن كل المشهورات ليست باولية لمقابلته بينها وبين الاوليات لكنه صرح في الشفاء ايضاً أن القضايا المستنبطة للعقل العملي كلها ذائعة مشهورة في قبال قضايا العقل النظري المستنبطة من الاوليات. فالصحيح أنه في الاشارات ايضاً لا يحكم على جميع المشهورات من الاراء المحمودة بأنها ليست أولية، وذلك اذا التفت الى القيد الاخير في كلامه حيث قال : «واذا كانت صادقة ليست تنسب الى الأوليّات ونحوها اذا لم تكن بيّنة الصدق عند العقل الاول إلا بنظر» ، فقد قيّد النفي بما اذا لم تكن بينة الصدق فيلوح منه التبعيض كما في الشفاء. ويدلّ على ذلك ايضاً انه ذكر المقدمات الأولية من المبادئ التي يستنبط منها العقل العملي الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور

الانسانية .

وحينئذ يتضح أن مذهب الشيخ الرئيس (في بعض كلماته) بداهة بعض قضايا الحسن والقبح العقلي .

العناية الإلهية والحسن والقبح «مرة أخرى»

وقال في قسم الإلهيات من نمط التجريد[١] : «فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل ، وبالواجب أن يكون عليه الكل حق يكون على أحسن النظام وبأنّ ذلك واجب عنه وعن إحاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق. فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل» .

ثم قال في الاشارة اللاحقة[٢] : «الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرّى وجودها عن الشرّ والخلل والفساد أصلا، ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها إلا وتكون بحيث يعرض منها شرّ ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات. وفي القسمة أمور شرية إمّا على الاطلاق وإمّا بحسب الغلبة. وإذا كان الجواد المحض مبدأً لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الأول واجباً فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها . وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فإن في أن لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا. وذلك مثل خلق النار فإن النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل مؤونتها (معونتها) في تكميل الوجود إلا ان تكون بحيث تؤذي وتؤلم ما يتفق لها مصادمته

---

(١) النمط السابع ج٣ ص٣١٨.

(٢) ص ٣١٩.

من أجسام حيوانية . وكذلك الأجسام الحيوانية لا يمكن أن يكون لها فضيلتها إلا أن تكون بحيث يمكن أن يتأدّى أحوالها في حركاتها وسكوناتها. وأحوال مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصاكّات مؤذية وإن تتأدى أحوالها وأحوال الأمور التي في العالم الى أن يقع لها خطأ في عقد ضار في المعاد وفي الحق، أو فرط هيجان غالب عامل من شهوة أو غضب ضار في أمر المعاد. وتكون القوى المذكورة لا تغني غناها، أو تكون بحيث يعوض لها عند المصادمات عارض خطأ وغلبة هيجان وذلك في أشخاص أقلّ من أشخاص السالمين . وفي أوقات أقل من أوقات السلامة . ولأن هذا معلوم في العناية الأولى. فهو كالمقصود بالعرض . فالشر داخل في القدر بالعرض كأنّه مثلا مرضيٌ به بالعرض، **وفي شرح المحقق الطوسي** ﷺ : ذكر لزوم تحقيق ماهية الشر وأنه يطلق على أمور عدمية تارة وعلى أمور وجودية تارة أخرى مثل البرد المفسد للثمار والأفعال المذمومة مثل الظلم والزنا والأخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم. ثم قرّر أنه عدمي واطلاقه على المورد الثاني كالظلم والزنا ليسا من حيث هما أمران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالات لتينك القوتين إنما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم أو الى السياسة المدنية أو الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين ، فالشر بالذات هو فقدان أحد تلك الأشياء كماله. وانما اطلق على أسبابه بالعرض لتأديتها الى ذلك . وكذلك القول في الأخلاق التي هي مباديها. ثم فسّر قول الشيخ «والأمور التي تعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين وتضرّه في أمر المعاد» بالأخلاق الرذيلة والملكات الذميمة.

ثم قال : «قال الفاضل الشارح[1] : «هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والأشاعرة لأنّه لا يستقيم إلا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب

---

(١) أي الفخر الرازي في شرحه على اشارات الشيخ .

المعتزلة . أما مع القول بالايجاب أو بنفي الحسن والقبح عن الأفعال الإلهية لا يكون السؤال بلم عن أفعاله وارداً. فإذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول .

والجواب : أن الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون على ان الصادر عنه ليس بشرّ فإن صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر».

وشرح القطب الرازي في محاكماته كلاً من الاشكال والجواب بقوله[1]: «لأنه لا يستقيم إلا مع القول بأنّ فاعل العالم مختار، ومع القول بالحسن والقبح العقليين. والفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين الأصلين :

أما أنه لابد من القول بالفاعل المختار فلأن قول القائل: لم يوجد الشر في أفعال اللّٰه تعالى؟ انما يتوجه إذا كان تعالى مختارا يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل حتى يقال : لم فعل هذا دون ذلك ؟

وأما إذا كان موجبا لذاته لم يكن أن يقال : لم فعل هذا دون ذاك؟ لأنه لما وجدت هذه الافعال لأن ذاته كانت موجبة لها استحال في العقل عدم صدورها عنه سواء كانت الأفعال خيرات أو شروراً .

وأما انه لابد من القول بالحسن والقبح العقليين لانه لو لم يقل بذلك كان الكل حسنا صوابا من اللّٰه على ما هو قول الاشعرية. فلا يمكن أن يقول: لا يجوز من اللّٰه تعالى فعل الشر ويجب أن يكون فاعلا للخير .

وهذا البحث انما يستقيم على قول المعترفين بهذين الأصلين وهم المعتزلة، وأما الذين ينكرونهما وهم الفلاسفة، أو أحدهما وهم الأشاعرة. فيكون البحث ساقطا عنهم كما مرّ . فيكون خوضهم فيه من الفضول .

---

(١) هامش الطبعة المزبورة، ص ٣٢٢، حاشية رقم ١ .

والجواب : أنا لا نسلم ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار بل هم قائلون به كما مرّ فامكن أن يقال : لم اختار هذا دون ذلك، وأيضاً لا نسلم لا يقولون بالحسن والقبح العقليين فانّ الحسن والقبح العقليين يطلقان على ملائمة الطبع ومنافرته، وعلى كون الشيء صفة كمال أو صفة نقصان، وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم. ولا نزاع في الأولين انّما النزاع في المعنى الأخير. فيتجه أن يقال: اللّه تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف يوجد منه الشر والناقص واليه أشار بقوله انّما يبحثون عن كيفية صدور الشر عمّا هو خير بالذات. ولا خفاء في أنّ اندفاع الشبهة يتوقّف على المنعين جميعاً. وانّما اقتصر على المنع الثاني تعويلا على ما سبق منه في تحقيق الاختيار...» .

ثم لخصّ المسألة وذكر خلاصة جواب شبهة وقوع الشر «أنّه لا يجوز أن يترك الخير الكثير لأجل الشر اليسير» .

حقيقة تاريخية

أقول:

انّ عدّ الاطلاقات الثلاثة للحسن والقبح متباينة، ومختلفة الموارد لم يكن له أثر في كلمات الفارابي ومن قبله من أهل هذا الفن، بل هم يعدّونها متساوقة، ويقررون ويقيمون حدّ المدح والذم بالاتصاف بالكمال والنقص والنفع والضرر كما مرّ كراراً في كلماتهم التي سبق نقلها .

وانّه عندهم لا مدح ولا حمد ولا تمجيد ولا ثناء ونحوها إلّا بالكمال والنفع، ولا ذمّ ولا قدح ولا تعييب إلا بالنقص والضرر والفساد. وأنّ الملائمة والمنافرة من لوازم الشيء بلحاظ كونه كمالاً بشيء آخر أو نقصاً له، واللطيف في المقام أن الخواجة والقطب(قدهما) فسّرا الشر في القسم الثاني بالأفعال المذمومة مثل

الظلم والزنا والملكات الذميمة .

بين المتكلمين والفلاسفة

والظاهر أنّ بدأ هذه الدعوى المزبورة هي من أبي الحسن علي بن اسماعيل بن اسحق الأشعري البصري المتوفى (سنة ٣٢٦ هـق) اوائل القرن الرابع، ومن ثـمّة جاءت في كلام ابن سينا، كما سيأتي، وقد تمحلّها الأشعري فراراً ممّا استدل به المعتزلة على الحسن والقبح العقليين، وسيأتي عند التعرض لأقوال المتكلمين في ذيل هذا البحث .

ثمّ انه قد ذكر أن أهل النجاة أكثر[١] من الهالكين وأن الشقاوة الأبدية والعذاب السرمد مختصة بضرب محدود من الناس وحينئذ يكون ما وجد من البشر اكثري الخير.

الوعيد والعقوبة من أسباب الخير في النظام الكلي

وقال[٢] : «ولعلك تقول أيضاً : فإن كان القدر فلم العقاب؟ فتأمّل جوابـه: إن العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق إليه الأحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بدّ ولا من وقوع ما يتبعها، وأما العقاب الذي يكون على جهة أخرى من مبدء له من خارج فحديث آخر. ثم إذا سلم معاقب من خارج فإن ذلك أيضاً يكون حسنا لأنه قد كان يجب أن يكون التخويف موجودا في الأسباب التي تثبت فتنفع في الأكثر والتـصديق

---

(١) سيأتي من المحقق الميرداماد‌ﷺ ردّ ذلك وان اكثرية الهالكين لا ينافي العناية الالهية .

(٢) الاشارات ج ٣ ـ ص ٣٢٨.

تأكيد للتخويف فإذا عرض من أسباب القدر أن عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطأ وأتى بالجريمة وجب التصديق لأجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك إلا جانب المبتلى بالقدر، ولم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئي لأجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزء لأجل الكل فيقطع عضو ويؤلم لأجل البدن بكلّيته ليسلم. وأما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث أفعال يقال إنها من الظلم وأفعال مقابلة لها ووجوب ترك هذا والأخذ بتلك على أن ذلك من المقدمات الأولية فغير واجب وجوبا كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح. ولعل فيها ما يصحّ بالبرهان بحسب بعض الفاعلين. واذا حققت الحقائق فليلتفت الى الواجبات دون أمثالها . وأنت فقد عرفت أصناف المقدمات في موضعها) .

وفي شرح المحقق الطوسي ﷺ ذكر الاشكال على العقاب بعدما كانت الأفعال الانسانية صادرة على سبيل الوجوب مطابقا لما في العالم العقلي. وأن الجواب أن العقاب لازم للملكات الرديئة النفسانية. ولكن ظاهر الكتب الإلهية أن العقاب جسماني وارد على بدن المسيء من خارج، أي أنه متوقّف على اثبات المعاد الجسماني .

وقال : فأشار الشيخ الى ذلك أيضاً بقوله «وأما العقاب الذي يكون على جهة أخرى من مبدء له من خارج فحديث آخر» أي اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا .

ثم أراد ان يذكر أن ذلك أيضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه أهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الإلهية أي ليس بشرّ فقال «ثم اذا سلّم معاقب من خارج فإن ذلك أيضا يكون حسنا» وأراد بالحسن ههنا الخير المقابل

للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سيأتي .

واستدل على ذلك بأنّ وجود التخويف في مبادئ الأفعال الإنسانية حسن لنفعه في أكثر الأشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف ومقتض لازدياد النفع فهو أيضا حسن .

ثم بيّن أن هذا التعذيب انّما يكون شرّاً بالقياس الى الشخص المعذّب، ويكون خيرا بالقياس الى الأكثرين من نوعه، ولا يلتفت لفت الجزئي لأجل الكلي أي لا ينظر اليه. فهذا أيضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل. واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن فإن الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملاً على شر ما مقبول عند الجمهور .

وقد تبيّن من ذلك أن ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للأصول الحكمية. وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الأصول كالمعتزلة انّما يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم : تكليف العباد واجب على اللّه تعالى أو حسن منه اذ في ذلك صلاح حالهم في العاجلة والآجلة، والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقريبهم الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته، وتعذيب العاصين عدل منه حسن والإخلال بإثابة المطيعين ظلم قبيح الى أمثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الأحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل يعدّونها من البديهيات .

فذكر الشيخ : أن تلك المقدمات ليست من الأوليات بل أكثرها آراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور. ويمكن ان يقع فيها ما يصحّ بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني الأشخاص الانسانية على ما مرّ في المنطق . فإذن بناء بيان أحكام أفعال الواجب الوجود عليها غير صحيح .

وفي شرح القطب الرازي : «...نعم يرد السؤال على وجه وجيه وهو أن اللّه

تعالى خير محض بالذات والعقوبة شر محض. فكيف صدرت من اللّٰه تعالى .

وجواب الشيخ عن هذا الوجه وتحرير جوابه[١] ان يقال: «لما كانت نفس الانسانية في علم الباري قابلة للكمالات فكانت الحكمة العالية اقتضت افاضة تلك الكمالات لكن بحسب استعدادات يحصل لها من أفاعيلها وكان فيها قوى يمنعها من تلك الأفاعيل الى أفاعيل تضادها قدّر تكليفا وتخويفا يكون من أسباب ارادته الأفعال الجميلة ولما كان الوفاء بذلك التخويف ايضا من أسباب ذلك مؤكدا له. والوفاء بالتخويف العقوبة. لا جرم صارت العقوبة سببا من أسباب ارادة الأفاعيل الجميلة. غاية ما في الباب أن العقوبة تكون شرا بالقياس الى الشخص المعذّب لكنها لما كانت سببا لكمالات سائر النفوس لم يلتفت الى ذلك فان ترك الخير الكثير لأجل الشر اليسير شر كثير. ثم لما لم يكن بد من ان يكون لذلك التكليف شارع وحافظ بعث الأنبياء والرسل لذلك.

فهذه كلها أسباب لصدور الفعل الخير من النفس الانسانية...» .

منهج العناية الإلهية والمتكلمين العدلية

أقول : بعد كون المدح والذم الصادقان متساوقان مع الكمال والنقص والخير والشر كما مرّ عليك في كلمات الأوائل، ينفتح باب واسع لبرهنة كثير من استدلالات المتكلمين العدلية، إذ تكون الموارد الممدوحة موارد الكمال في النظام الأتم فتقتضيه العناية الإلهية حينئذ[٢]، بيان ذلك: بأن يستعاض من الاستدلال بقاعدة اللطف من التحسين والتقبيح بقاعدة العناية في جميع موارد

---

(١) الاشارات والتنبيهات ج٣ ص ٣٣١. في هامش الصفحة المذكورة.

(٢) وقد سلك هذا المنهج المحقق الطوسيﷺ لاثبات كثير من المسائل الكلامية راجع (التجريد) الفصل الثالث من المقصد الثالث ـ المسألة الثانية والتي بنى عليها مسائل كثيرة من المقاصد اللاحقة لها .

الاستدلال بالعقل العملي في مسائل علم الكلام، والعكس بالعكس؛ أي ان كثيراً من المسائل التي يثبتها الفلاسفة بقاعدة العناية يمكن التزام المتكلم بها بقاعدة اللطف والتحسين والتقبيح العقليين.

وأما اثبات أن هذا الفعل والمورد ممدوح أولا؟ فحاله كحال الاستدلال بأن هذا الفعل كمال أو لا؟ أي لابد من مثبت للصغرى سواء جعلنا الوسط المدح والذم أم الكمال والنقص.

والحاصل أن منهج العناية الإلهية طريق استدلال يندرج فيه كثير من استدلالاتهم. بل إن المتكلمين العدلية في واقع استدلالهم يقدّرون مقدمة أخيرة وهو أن كل ما هو حسن وممدوح فهو مناسب للذات الإلهية ومرضي لها وبعكس ذلك ماهو قبيح ومذموم. وهذه المقدمة كالكبرى في العناية الإلهية، حيث أن تقريرها كما ذكروا «هي كون الأول تعالى عالما لذاته بما عليه الوجود في النظام الأتم والخير الأعظم وعلة لذاته للخير والكمال بحسب أقصى ما يمكن وراضيا به على النحو المذكور» وأن هذه المعاني الثلاثة يجمعها معنى العناية من العلم والعلية والرضا كلها عين ذاته، فهي عين العلم بنظام الخير وعين السبب التام له وعين الرضا به وأن الجواد الحق المطلق هو الذي بذاته فاعل كل وجود وواهب كل كمال ومفيض كل خير فلا يكون منه امساك، وللحديث تتمة .

أمّا ذكر الواجب فعله، وتركه والذي ينبغي أو لا ينبغي فقد عرفت أن الوجوب اما يرجع الى ضرورته في حصول الكمال وسببيته له ، و إما الى انه مع الالتفات اليه يكون حصول الشوق ضروري وواجب حصوله، وأما الانبغاء فهو لازم لما هو ممدوح وحسن وكامل، وهو بمعنى الطلب، اي الذي يطلب ويتشوق اليه، وقد مرّ عليك كلمات غير واحد حتى من الشيخ أن «ما هو حسن وممدوح وكامل اذا برهن يكون الشوق اليه ضروري».

حاصل كلامه

اولا: لازالت عبارة الشيخ أن المقدمات التي يأخذونها في الاستدلال على أنها أولية كثير منها من المقدمات المشهورة، أي لا كلها فهو يفيد التبعيض كما مرّ في كتبه الأخرى، واحتمل أيضاً في هذا الكثير ما يصحّ أن يقام عليه البرهان .

ثانيا: أن ما يقنن ويسنّ في التشريع الإلهي في مجال الاجتماع أو الفرد سبب لكمالات النفس الإنسانية فلذا اقتضته الحكمة الإلهية والعناية الربانية، وأن الوعد والوعيد بالثواب والعقاب من أسباب خير نظام الكل، وأن هذا وان لزم منه شرور في المعاد ولكنها قليلة بالقياس الى الخيرات الكثيرة والكمال العام .

وحدة المعاني الثلاثة المزعومة للحسن والقبح

قال في الفصل الثالث في (النمط الثامن في البهجة والسعادة)[1] **:** «وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس . فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملبس الملائم، والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة، والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق، وتارة وباعتبار فالجميل ومن العـقليات نـيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة. وبالجملة فإن همم ذوي العقول في ذلك مختلفة .

وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به وينحوه باستعداده الأول وكل لذة فإنها تتعلق بأمرين بكمال خيري وبإدراك له من حيث هو كذلك» .

وفي شرح المحقق الطوسي : «مراده بيان أن الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة

---

(١) الإشارات ج٣ ـ ص ٣٤٠.

هو الخير الإضافي الذي لا يعقل إلا بالقياس الى الغير، وذكر الخيرات المقيسة الى القوى الثلاثة التي تتعلق الأفعال الإرادية بها أعني الشهوة والغضب والعقل، ومعنى قوله في الخير العقلي «فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل» أن الحق خير عند كون العاقل قابلا عمّا فوقه بالقياس الى قوته النظرية، والجميل خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية وأراد بقوله «ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد» الخيرات التي تكون للعقل بمشاركة سائر القوى وهي التي تختلف الهمم فيها لاختلاف أحوال تلك القوى. وأما العقلي الصرف فلا يختلف البتة.

ثم أراد الفرق بين الخير والكمال. فذكر أن الخير المضاف الى شيء هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الأول . والشيء لا يقصد شيئا ولا يميل إليه إلا اذا كان ذلك الشيء مؤثرا بالقياس اليه. وذلك يدل عليه اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كما مر . وأمّا قوله «باستعداده الأول » ففائدته أن الشيء قد يكون له استعدادان أحدهما يطرء على الآخر ولا يكون الشيء الذي بنجوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد الطارئ كالإنسان فإنه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرء عليه ما اعدّه لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا تكون هي خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الأول .

وفي شرح الفخر الرازي : «الغرض من هذا الفصل ذكر ماهية اللذة وحقيقتها والمشهور أن اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي . ثم يفسرون الملائم بما يكون كمالا وخيرا للمدرك من حيث هو كذلك، والمنافي بما يكون آفة وشراً للمدرك من حيث هو كذلك، ولما احتاجوا الى تفسير الملائم والمنافي بهذين التفسيرين لا جرم حذف الشيخ ههنا لفظي الملائم والمنافي وذكر بدلهما

تفسيريهما فقال اللذة ادراك لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك».

وقال : «وأمّا العقل فلان الملائم له تارة وباعتبار فالحق اما تارة فبعد الموت وأما باعتبار فعند استكمال العقل النظري، وتارة وباعتبار فالجميل اما تارة فقبل الموت واما باعتبار فعند استكمال العقل العملي ثم ذكر بعد ذلك امورا أُخر ملائمة للعقل وهي نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان هـمم ذوي العقول في ذلك مختلفة فقد يكون رغبة الواحد في بعض الأُمور اكثر من رغـبة الآخر فيه .

ينبغي فعله اي يطلب ويشتاق اليه

وقال في الفصل الخامس في (النـمط السـادس ـ فـي الغـايات ومـباديها)[1] **:** «أتعرف ما الجود؟ الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض . فلعلّ من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد، ولعلّ من يهب ليستعيض معامل فـليس بـجواد. وليس العوض كلّه عينا؛ بل وغيره حتى الثناء والمدح، والتخلص من المذمة، والتوصل الى أن يكون على الأحسن، أو على ما ينبغي . فمن جاد ليشرف، أو ليحمد، أو ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد. فالجواد الحق هو الذي يفيض مـنه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه. واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به أو لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلّص) .

واعترض عليه الفخر الرازي في شرحه بقوله : «لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال: العلم مما ينبغي، وتارة الإذن الشرعي كما يقال : النكاح مما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثـاني. ولا

---

(١) الإشارات ج ٣ ـ ص ١٤٥ .

معنى لها سوى هذين».

وقال المحقق الطوسي ﷺ في ردّه : «هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية إمّا معتزلة يقولون بالحسن العقلي، وامّا فقهاء يفتون بالإذن الشرعي. على أن الفقهاء والمعتزلة ليسوا بانفرادهم بمستعملي هذا اللفظ غاية ما في الباب أنهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بإزاء هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها في أصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه. وكيف لا وعلماء اللغة جميعاً ذكروا أنّها من أفعال المطاوعة يقال : بغيته : أي طلبته. فانبغى ، كما يقال: كسرته فانكسر. وهو قريب مما فسرناه» .

وشرح القطب الرازي ﷺ [١] **:** «الاجمال أنّما يثبت لو كان لفظة ينبغي موضوعة للحسن العقلي، والإذن الشرعي وهو ممنوع. غاية ما في الباب انه تستعمل هذه اللفظة في الحسن العقلي والمأذون الشرعي؛ لكن لا يراد بها الحسن العقلي والإذن الشرعي؛ بل مفهومها اللغوي وهو كونه مطلوبا مؤثراً . فإذا قيل : العلم مما ينبغي لم يرد به ان العلم حسن عقلا؛ بل المراد مطلوبه الحصول مما يؤثر؛ وإن كان حسنا عقلا، وكذلك قوله : النكاح مما ينبغي . لا يراد به انه مأذون شرعا؛ وان كان مأذونا شرعا . ثم انا لا نسلم ان الحكماء لا يقولون بالحسن العقلي . فان الحسن العقلي مقول على معان: كون الشيء صفة كمال ، وملائما للطبع، ومقتضيا للمدح. والحكماء قائلون بهذه المعاني كلّها: أما بالأولين فظاهر، وأما بالمعنى الثالث فلان فضائل الاخلاق عندهم مقتضية للمدح، ورذائلها مقتضية للذم. والشارح[٢] سيصرح بهذا حيث يفسّر الحسن والقبح في هذه الفصول بالعقليين . وكأنه أغمض عن هذا المنع تعويلا على ما سيصرح به ، ومنع انحصار معنى (ينبغي) فيما ذكره

---

(١) في هامش الطبعة المزبورة .

(٢) اي المحقق الطوسي ﷺ .

من المعنيين . وهو ظاهر» .

الحسن العقلي صفة كمال

وقال في الفصل الثاني من النمط المزبور «اعلم أن الشيء الذي انما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك اولى وأُليق به من أن لا يكون فإنه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى وأحسن به مطلقا، وأيضا لم يكن ما هو أولي وأحسن به مضافا فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى كسب» .

وشرحه المحقق الطوسي ﷺ «إن قوما من المتكلمين يعللون أفعال الباري تعالى بالحسن والاولوية: فيقولون : إن إيصال النفع الى الغير حسن في نفسه ، وفعله اولى مما تركه. فلأجل ذلك خلق اللّٰه تعالى الخلق .

والشيخ أراد أن ينبه على أن هذا الحكم في حق اللّٰه تعالى مقتضى لإسناد نقصان إليه.

وتقريره : ان الشيء الذي يحسن به أن يفعل فعلا، ويكون أن يفعل أحسن به من ان لا يفعل فإنه إن فعل كان ما هو أحسن به نفسه حاصلا، وكان ما هو أحسن من شيء آخر أيضا حاصلا وهما صفتان له : إحداهما مطلقة والاخرى كمالية إضافية إلىٰ آخر، وان لم يفعل لم يكن ما هو أحسن به حاصلاً ولا ما هو أحسن به من شيء آخر . ويظهر من ذلك أن هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله وفعله غيره فإذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر الى غيره في كسب الكمال .

حاصل الفصول الثلاثة

أقول :

كلامه يقرر ما يلي :

اولاً : أن ما ذكره في الفصل الثالث من النمط الثامن في الخير والشر يقرر أن

المدح والذمّ والكمال والنقص والملائم والمنافر متساوقة متلازمة الصدق في الموارد كما مرّ في كلمات الأوائل وكذلك الخير والشر، حيث أن الخير هو الكمال المختص بالشيء وينحوه بالاستعداد الأول ومن الخيرات التي للعقل نيل المدح والحمد، والملائم هو ما يكون كمالا وخيرا للمدرك من حيث هو كذلك والمنافي ما يكون آفة وشراً للمدرك من حيث هو كذلك، ولذا استبدل الشيخ في تعريفه اللذة لفظي الملائم والمنافر بحدّيهما، ولم يجري على تعريف المشهور.

وهذا كله مورد اتفاق الكلمات في فن الحكمة، وبذلك اتضح ما ذكرناه في (المبحث الأول) من انه لا وقع ولا صحة لتقسيم وترديد الحسن والقبح بين المعاني الثلاثة. وبالالتفات الى مجموع كلام الشيخ والشارحين يتنبه الى البرهان على ذلك.

ثانيا: أن ما ذكره في الفصل الخامس من النمط السادس مع كلام الشارحين يقرر أن ما يقال في تعريف الحسن العقلي من انه الذي ينبغي اتيانه والقبح العقلي من انه الذي ينبغي تركه أو لا ينبغي اتيانه، أن هذا الانبغاء هو الطلب والشوق وان التعريف هذا هو باللازم وقد مرّ في كلمات الشيخ[1] ومن قبل أيضا أن ادراك الحسن والخير يلزمه ضرورة الشوق[2] وقد مرّ التنبيه على معنى الكلمة قبل.

وأما ما ذكره المحقق الطوسي ﷺ من أن المعنى الاصطلاحي عند المعتزلة منقول بالنقل الاصطلاحي عن المعنى اللغوي، فهو اعتراف بأن مراد المعتزلة من الكلمة هو الطلب والشوق لا معنى اعتبارياً آخر، إذ في النقل لابد من مناسبة بخلاف الارتجال، فغاية الأمر الكلمة لغة لمطلق الطلب العملي والشوق وخصصت في

---

(١) تحت عنوان (لا عمل ولا شوق إلا بالعلم) وهو ما قاله في م ٩ ـ ف ٧ ـ من إلهيات الشفاء.

(٢) سيأتي من المحقق الميرداماد ﷺ إنه (من الفطريات المنصرحة) ـ القبسات ص ٤٢٨ ـ ط طهران، ولاحظ ما ذكره المحقق الطوسي ﷺ في الاشارات ج ٣ ص ٣٦٠ تحت قوله: «من أن كل خير مؤثر».

الاصطلاح بطلب الخير واشتياقه.

وبهذا اتضح أن التعريف باللازم المزبور للحسن والقبح ليس اعتباريا بنصّ الحكماء، بل بلازم حقيقي ضروري الحصول للحسن العقلي المدرك. وبهذا زال النقاب عن جهة أخرى مهمة في مبحث الحسن والقبح العقليين .

ثالثاً: ان ما ذكره في الفصل الثاني من النمط السادس يقرر وحدة المدح والذم مع الكمال والنقص وأن ما هو أحسن صفة كمال.

وأمّا اعتراضه على المتكلمين فيمكن دفعه بأن ذلك إن جعل غاية للفاعل فالإعتراض تام، وأما اذا جعل غاية للفعل فالتعليل بيان حكمة الفعل ، فمع القول بالعناية الإلهية بإفاضة كل كمال فذلك كاف في الاثبات الإني لتحقق ذلك الفعل وسيأتي تصريح المحقق الطوسي ﷺ بذلك عن قريب ، بل هو ﷺ ذكر في (كتابه التجريد)[1] في مبحث الحسن والقبح انه يفعل لغرض وان نفس الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه .

وحينئذ ما ذكره الشيخ في الفصل الثامن من النمط المزبور : «اعلم ان ما يقال من أن فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني إلا أن يكون الاتيان بذلك الحسن سينزهه ويمجّده ويزكّيه، ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكلّ هذا ضد الغنى» وشرحه المحقق ﷺ أن حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في أن يختاره الغني بل المقتضى هو كونه مما ينزهه من الذم أو يمجّده ويصيره مستحقا للمدح. وكل ذلك ضد الغني، فيه تأمّل ظاهر. حيث أن الحسن في نفسه للفعل يعني كمال الفعل في النظام الكلي في العلم السابقة الذي يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفصيله على منهج العناية ، وقد سلك هذا

---

(١) المقصد الثالث من الفصل الثالث في المسألة الرابعة .

الطريق من الاستدلال المحقق الطوسي ﷺ في كتابه التجريد[1] عند استدلاله على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب قال «واستغناؤه وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله» .

العناية الإلهية والشريعة

وقال[2] في الفصل الرابع من النمط التاسع في مقامات العارفين :

«لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه إلا بمشاركة آخر من بني جنسه ، وبمعارضة ومعاوضة تجريان بينهما، يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهمّ لو تولّاه بنفسه لازدحم على الواحد الكثير، وكان مما يتعسر ان امكن وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميّز باستحقاق طاعة لاختصاصه بآيات تدلّ على أنّها من عند ربّه، ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير. فوجب معرفة المجازي والشارع. ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكّرة للمعبود ، وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحياة النوع، ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الأجر الجزيل في الاخرة، ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصّوا بها فيما هم مولّون وجوههم شطره. فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جناباً تبهرك عجائبه ، ثم أقم واستقم» .

قال الشارح المحقق الطوسي ؛ «لما ذكر في الفصل المتقدم أن الزهد والعبادة

---

(١) المسألة الثانية من الفصل الثالث المزبور .

(٢) الاشارات والتنبيهات ج ٣ ـ ص ٣٧١.

إنما يصدران من غير العارف لاكتساب الأجر والثواب في الآخرة أراد أن يشير الى اثبات الأجر والثواب المذكورين فأثبت النبوة والشريعة، وما يتعلّق بهما على طريقة الحكماء لأنه متفرع عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد» ثم أخذ في بيانها وذكر أن الشريعة اطلقت على القوانين الكلية لأستواء الجماعة في الانتفاع منها، كما في المعنى اللغوي«مورد الشاربة» .

ثم قال : «...ثم أن جميع ذلك مقدّر في العناية الأولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الأوقات والأزمنة . وهو المطلوب . وهو نفع لا يتصور نفع أعم منه. وقد اضيف لممتثلي الشرع الى هذا النفع العظيم الدنيوي الأجر الجزيل الأخروي حسبما وعدوه، واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والأجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور. فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه، ثم الى الرحمة وهو ايفاء الأجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما تلحظ جناب مفيض الخيرات جنابا تبهرك عجائبه أي تغلبك وتدهشك، ثم أقم أي أقم الشرع، واستقم اي في التوجه الى ذلك الجناب القدس .

واعترض الفاضل الشارح[1] **فقال :** إن عنيتم بالوجوب في قولكم : لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده. الوجوب ذاتي فهو محال، وان عنيتم به انه وجب على الله تعالى كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم ، وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما وهو الله تعالى مبدءاً لكل خير فإذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لأن الأصلح ليس بواجب أن يوجد وإلا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فإن ذلك أصلح... .

---

(١) اي الفخر الرازي - ولازال الكلام للمحقق الطوسي ﷺ .

الى أن قال والجواب على اصولهم[١] : أمّا عن الأول: فبأن نقول :

استناد الأفعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بـالعناية الإلهـية عـلى الوجه المذكور كاف في إثبات انيّة تلك الأفعال ولذلك يعللون الأفعال بغاياتها كتعريض بعض الأسنان مثلاً لصلاحية المضغ التي هي غاياتها. فلولا كون تـلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صحّ التعليل بها، وأما قوله: الأصلح ليس بواجب. فنقول عليه : الأصلح بالقياس إلى الكلّ غير الأصلح بالقياس الى البعض والأول واجب دون الثاني. وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القـبيل كـما مرّ...».

الى أن قال : «ثم اعلم أن جميع ما ذكره الشيخ من أمور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن أن يعيش الانسان إلا به. انّما هي أمور لا يكمل النظام المؤدى إلى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد إلا بها. والإنسان يكفيه في أن يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب أو ما يجري مجراه . والدليل على ذلك تـعيّش سكّـان أطـراف العـمارة بـالسياسات الضرورية» .

أقول :

ويتضح جلياً أن فصول قوانين الشريعة وترتيبها هي سلسلة أمـور وأسـباب فاعلة في الارادة الانسانية وموصلة إيّاها الى الكمال، وأن ذلك خاصية الموجود الإرادي الناطق، الذي يستكمل ذاته بالأفعال الارادية.



(١) أي الحكماء .

مذهب الشيخ الإشراقي شهاب الدين أبي الفتوح عمر بن محمد السهروردي

قال[1] **قطب الدين الشيرازي**[2] **:** «والثاني: المشهورات وهي قضايا يحكم العقل بها لعموم اعتراف الناس بها أمّا لمصلحة عامة أو لرقة أو حمية أو لقوى وانفعالات من عادات وشرائع وآداب كقولنا العدل حسن والظلم قبيح والفرق بينهما وبين الأوليات هو أنا اذا جرّدنا أنفسنا عن جميع الهيئات النظرية والعملية وقدرنا انا خلقنا الآن دفعة من غير أن شاهدنا أحداً ولا مارسنا عملا ثم عرض علينا هذه القضايا فانّا لا نحكم بها بخلاف الأوليات ولأن الأوليّ نحو النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان قد يكون مشهورا، اذ المعتبر في شهرتها تطابق الاراء عليها لا مطابقتها لما عليه الأمر في نفسه فالمشهور قد يكون اوّليا اي فطريا وقد لا يكون فلهذا قال : والمشهورات أيضاً قد لا تكون فطرية وانّما قال أيضاً ليعلم أنّ الوهميات[3] أيضاً قد لا تكون فطرية وأمثلته واضحة وقد تكون فطرية كحكمه بأن جسما واحداً في زمان واحد لا يكون في مكانين وكون هذا الحكم عقليا لا ينافي كونه وهميا لانه قد يتفق حكمهما لكنه يكون جزئيا من حيث هو مدرك الوهم لانه لا يدرك إلا كذلك وكليا من حيث هو مدرك العقل فمنه اي من

---

(١) شرح حكمة الإشراق ـ المقالة الثانية في الحجج ومبادئها ـ الضابط السابع ـ في مواد الأقيسة البرهانية ـ ص١٢٤ ط الحجري.

(٢) شارح حكمة الإشراق مزجاً ـ وهو الفيلسوف محمد بن مسعود المشهور بقطب الدين الشيرازي تلميذ المحقق الطوسي ﷺ ويقال أن شرحه هو تقريرات دروس استاذه.

(٣) وكان قد تقدم الكلام عنها.

المشهورات الذي هو غير فطري ما يبين بالحجّة كحكمنا بأنّ الجهل قبيح ومنها اي ومن المشهورات باطل كقولهم انصر أخاك ظالماً أو مظلوما ان لم ياوّل بأن نصرة الظالم كفّه عن الظلم وإلا كان حقّا لا باطلا وقد يكون الأولي مشهوراً أيضاً من حيث عموم الاعتراف به لا من حيث كونه حقّا وان كان سبب الشهرة وعموم الاعتراف به ذلك كقولنا الضدان لا يجتمعان فانه اولي ومشهور باعتبارين .

وعلّق الملّا صدرا الشيرازي ﷺ على قوله «والمشهورات أيضاً قد لا تكون فطرية» إشارة إلىٰ أنّ القضية الواحدة تصلح أن تكون مبدءاً للبرهان وغيره من الصناعات باعتبارات مختلفة فالمشهورات اذا كانت فطرية تصير مبدءا للبرهان من حيث فطريتها وللجدل من حيث شهرتها واذا لم تكن فطرية فإن كانت كاذبة تصير مبدءا للسفسطة وان كانت مظنونة أو مخيلة تصير مبدءاً للخطاب أو الشعر .

أقول :

كلام الشيخ الاشراقي قريب مما تقدم من الشيخ الرئيس ، وكذا ما يأتي نقله من كلامه .

وقال[1] **:** «وهو حامل القوى النورية ويتصرف النور الاسفهبد في البدن بتوسطه ويعطيه (اي للبدن) النور (بافاضته عليه القوى النورانية الاسفهبد) وما يأخذ السانح من القواهر ينعكس منه على هذا الروح (فان هيئات النفس والبدن متنازلة متصاعدة متعدية من كل واحد منهما الى صاحبه ما يليق به وذلك لشدة الارتباط بينهما) وما به الحس والحركة هو الذي يصعد الى الدماغ ويعتدل ويقبل (اي من النفس) السلطان النوري ويرجع الى جميع الأعضاء (اي المدركة والمحركة فيحصل لها بواسطة الحس والحركة) ولمناسبة السرور مع النور صار كل ما تولد

---

(١) المقالة الرابعة ـ فصل في بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيواني ـ ص ٤٦٤ ـ ط المزبورة مابين القوسين مقتطف من شرح القطب الشيرازي على كتاب حكمة الاشراق.

روحا نورانيا مفرحا أعني من جملة الأغذية ولمناسبة النفوس مع النور صارت النفوس متنفرة عن الظلمات منبسطة عند مشاهدة الأنوار، فالنور الاسفهبد وان لم يكن مكانيا ولا ذا جهة إلا أن الظلمات التي في صيصته (اي القوى البدنية) مطيعة له (لشدة العلاقة بين النفس والبدن...).

وعلّق الملّا صدرا ﷺ على قوله : «وما يأخذ النور السانح من القواهر ينعكس منه على هذا الروح» إشارة الى أنّ صفات هذا الروح الحيواني وكمالاته كالحسّ والحركة من توابع الصفات والكمالات الفائضة على النفس الناطقة من عالم العقل كالإدراك العقلي والتدبير العملي وليس المراد من هذا الانعكاس أن صفات الروح بعينها هي التي كانت للنفس قد انتقلت منها اليه واحدة بالعدد بل انها كظل لها كما أن هوية هذا الروح بعينها كظل لهوية النفس نزلت الى هذا العالم فان للنفس مقامات وعوالم ولها في كل عالم ومقام صورة خاصة.

وقال[1] في المقالة الخامسة ـ في فصل بيان خلاص الأنوار الطاهرة الى عالم النور : «النور المدبّر إذا لم يقهره شواغل البرزخ يكون شوقه الى عالم النور القدسي اكثر منه الى الغواسق... فيتخلص الى عالم النور المحض ويصير قدسيا تقدس نور الأنوار والقواهر القدسيين ولما كان من المبادئ لا يتصور القرب بالمكان بل بالصفات كان اكثر الناس تجرداً عن الظلمات اقرب منها والشوق حامل الذوات الدراكة الى نور الأنوار، فالاتم شوقا أتم انجذابا وارتفاعا الى النور الأعلى، لما علمت أن اللذة وصول ملائم الشيء وادراكه لوصول ذلك، والألم ادراك حصول ما هو غير ملائم للشيء من حيث هو كذا، وجميع الادراكات من النور المجرد ولا شيء ادرك منه، فلا شيء أعظم وألذّ من كماله وملايماته سيّما وقد عرفت أنّ اللذة في طلسمات الأنوار المجردة منها وهي ظلالها.

---

(١) ص ٤٩٦.

والغير الملائم لها هيئات ظلمانية وظلال غاسقة يلحقها من صحبته البرازخ المظلمة وشوقها الى ذلك والأنوار الاسفهبد مادامت معها علاقة الصيصيّة والشواغل البرزخية الكثيرة، لا تلتذ بكمالاتها ولا تتألم بعاهاتها... وكما أنّ لكل من الحواس لذّة وألما ليس لحاسة أخرى على حسب اختلاف ادراكاتها وكذا ما للشهوة والغضب وكمال النور الاسفهبد اعطاء قوتي قهره ومحبته حقهما فان القهر للنور على ما تحته في سنخه وكذا المحبة (لما فوقه) فينبغي ان يسلط قهره (اي قوته الغضبية) على الصيصية الظلمانية (اي قواها الجسمانية) ومحبته الى عالم النور حتى يكون قد اعطى القوتين حقهما.... وانّما يقع محبته الى عالم النور كما ينبغي اذا عرفت ذاته وعالم النور وترتيب الوجود والمعاد ونحوها على حسب الطاقة البشرية (اشارة الى الحكمة النظرية) ولما كان تدبير الصيصية والعناية بها أيضاً ضروريا لينحفظ التركيب البدني فاجود الأخلاق الاعتدال (اي التوسط) في الأمور الشهوانية (اشارة الى العفّة وهي مطاوعة النفس البهيمية للناطقة حتى تكون تصرفاتها بحسب الرأي بحيث يظهر أثر الخيرية فيها) والغضبية (اشارة الى الشجاعة وهي انقياد النفس السبعية للناطقة حتى لا يضطرب من الامور الهائلة ويقدم بحسب الرأي ليكون فعلها جميلا وصبرها محمودا) وفي الفكر الى المهمات البدنية».



مذهب الخواجة نصيرالدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي ﷺ

وقد مرّ فيما سبق من شرح الإشارات وغيره شطرا من كلماته، وقال ﷺ[1] في (منطق التجريد):

«ومبادئ الجدل عند السائل هي ما يتسلمه عن المجيب وعند المجيب الذايعات وهي المشهورات الحقيقية إما مطلقة يراها الجمهور ويحمدها بحسب العقل العملي كقولنا العدل حسن وتسمى آراء محمودة أو بحسب خلق أو عادة أو قوة من القواعد النفسانية كحمية أو رقة أو بحسب استقراء وبالجملة بحسب شيء غير بديهية العقل النظري وإما محدودة يراها جماعة أو أهل صناعة كامتناع التسلسل عند المتكلمين».

وقال ﷺ في (أساس الاقتباس)[2]: «المشهورات الحقيقية المطلقة مثل العدل حسن والظلم قبيح وهذا الحكم بحسب مصالح الجمهور أو بسبب العادات الفاضلة والاخلاق الجميلة الراسخة في النفوس، أو بسبب قوة من قوى النفس الناطقة غير العقل مثل الرأفة أو الرحمة أو الحياء أو غيرها وذلك الحكم مقبول عند الكل، ويصححه العقل العملي. وأمّا عند العقل النظري فبعضها صادق، وبعضها كاذب، والصادق منها يعلم صدقه بالبرهان.

ويجب أن يعلم انه ليس كل مشهور صادقاً، بل مقابل المشهور الشنيع، ومقابل

---

(١) جوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ط. الحجري ـ ص ١٩٨.

(٢) المقالة الخامسة ـ الفصل الثاني ـ ص ٣٤٦ ـ ط طهران سنة ١٣٦١ هـ. ش.

الصادق الكاذب، والصادق وان كان غالبا مشهورا، ولكنه قد لا يكـون مشـهورا بسبب ما، ويكون نقيضه الكاذب مشهورا . وقد يكون حكم مـع القـيد الخـاص صادقا، ولكنه بدون القيد مشهورا، مثل أنّ الكذب قبيح لانه يؤذي الغير لمنفعة ما، مع أن ذبح الحيوان ايضا كذلك ولكنه ليس بقبيح عند العقل، وهذا الصنف يقال لها ذايعات. وأمّا التي بحسب المصلحة العامة أو بحسب السيرة المرغوبة فيقال لها آراء محمودة» .

أقول:

وهو قريب مما التزم به الشيخ الرئيس وقد عرفت ان لازم امكان برهنة آراء العقل العملي الذائعة المشهورة، أن قضاياه، محمولاتها وموضوعاتها ترجع مآلاً الى قضايا ضرورية بديهية وإلا فكيف سبيل البرهان عليها؟ وأيضاً ما يـصححه العقل العملي كيف لا يكون بعضه بديهياً وإلا تكون كل مبادئ حكم العقل العملي نظرية، فمن أين له الجزم!! وقد عرفت أن حسن الشيء ومدحه وكماله وملائمته للنفس بمعنى واحد وحينئذ فيدركها العقل النظري وتكون بحسبه أيضا، وإلا كيف يحكم بصدقها كما قرر ذلك في كلامه ﷺ!.

مقالات

وقال ﷺ في[1] قواعد العقائد: «فصل: الأفعال تنقسم الى حسن وقبيح وللحسن والقبح معان مختلفة فمنها أن يوصف الفعل الملايم أو الشيء الملائم بالحسن وغير الملائم بالقبح ومنها ان يوصف الفعل أو الشيء الكامل بالحسن والناقص بالقبح وليس المراد هنا هذين المعنيين بل المراد بالحسن في الأفعال ما لا يستحق فاعله

---

(١) كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد ـ ط. الحجري ـ سنة ١٣٦٠ هـ ش .

بسببه ذماً أو عقابا وبالقبح ما يستحقهما بسببه وعند أهل السنة ليس شيء من الأفعال عند العقل بحسن ولا بقبيح وانما يكون حسناً أو قبيحاً بحكم الشرع فقط وعند المعتزلة أن بديهة العقل تحكم بحسن بعض الأفعال كالصدق النافع والعدل وقبح بعضها كالظلم والكذب الضار والشرع أيضا يحكم بهما في بعض الأفعال، والحسن العقلي ما لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به الذم والقبح العقلي ما يستحق به الذم. والحسن الشرعي ما لا يستحق به العقاب والقبيح ما يستحق به وبازاء القبح الوجوب وهو ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم والعقاب ويقولون ان اللّٰه تعالى لا يخلّ بالواجب العقلي ولا يفعل القبيح العقلي البتة وانّما يخلّ بالواجب ويرتكب القبيح جاهل أو محتاج.

واحتج عليهم أهل السنة بأن الفعل القبيح كالكذب مثلا قد يزول عند اشتماله على مصلحة كلية عامة والاحكام البديهية ككون الكل اعظم من الجزء لا يمكن ان تزول بسببٍ اصلاً.

وأمّا الحكماء فقالوا العقل النظري الذي يحكم بالبديهيات ككون الكل اعظم من الجزء ولا يحكم بحسن شيء من الأفعال ولا بقبحه انّما يحكم بذلك العقل العملي الذي يدير مصالح النوع والاشخاص وكذلك ربما يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحتين ويسمّون ما يقتضيه العقل العملي ولا يكون مذكورا في شريعة من الشرائع باحكام الشارع غير المكتوبة ويسمّون ما ينطق به شريعة من الشرائع باحكام الشارع المكتوبة».

نقود

أقول:

قد وقفت على وحدة المعاني سابقا ومجمله أن المدح لا يكون إلا بصفة كمالية والحمد والثناء هو إثبات وصفٍ كذلك وأن ملائم الشيء هو إدراك ما هو كمال

للشيء من حيث هو كذلك، وهكذا الكلام في طرف الذمّ والنقص والمنافرة، فراجع.

كما وقد عرفت أنّ هذا التحديد والترديد لم يكن له وجود في كلمات الأوائل وانّما بدأ من ابي الحسن البصري الأشعري كما سيأتي عند الحديث عن المتكلمين فراراً عن بعض ما الزم به، ومن ثمّ شاع وسادَ في المباحث العلمية هذا الإدعاء، حتى جاء في كلمات الشيخ الرئيس وهكذا حتى اصبح من الأصول الموضوعة المسلّمة وقد انتبه إلى ذلك غير واحد من المتأخرين كما سيأتي .

وأما تعريف الحسن العقلي بما لا يستحق الذم فهو تعريف بنفي المقابل، يمكن تعريفه بما يستحق المدح. وكذلك في الحسن الشرعي، وقد عرفت مما سبق أن أخذ المثوبة أو عدم العقوبة في الحسن، والعكس في القبح تعريف، باللازم، وليس هو مواضعة اعتبارية، بل المراد أن ما يكون حسنا وكمالاً قد لا يتشوق اليه بعض أفراد الإنسان، وحينئذ يكون من العناية الإلهية الحِكَمية واللطف العقلي أن يسبب الله تعالى اتيان تلك الأفعال الحسنة وترك الأفعال القبيحة، بالمثوبة على الأول، والعقوبة على الثاني، وأن هذا من خصائص الموجود الفاعل الإرادي، وأن الحال كذلك في الجزائيات في التشريع الاجتماعي. وأن المراد بالاستحقاق أن واقع الفعل له تلك الصفة الكمالية أو الشرّية فهي حقّ مطابق واقعي .

وأما الوجوب فقد عرفت أن معناه الضرورة التي بين المعلول وهو الكمال وبين الشرط أو العلة وهو الفعل وسيأتي مزيد بيان في المبحث اللاحق عن الانشائيات القانونية التشريعية والواقعيات.

وأمّا الحسن والقبح بالنسبة إلى أفعال الباري تعالى فقد عرفت أنّها ترجع الى منهج العناية الفلسفي فراجع .

وأمّا التفصيل المنسوب الى الحكماء في حكم العقل النظري والعملي وأن

الأول لا يحكم بحسن وقبح شيء فقد عرفت خطأها بما نقلناه عن سقراط وافلاطون وارسطو والفارابي بل والشيخ في بعض كلماته، وبما عن الفلسفة الهندية أيضاً.

الحسن والقبح بديهيان ذاتيان

وقال(رحمه الله)[1] في (تجريد الاعتقاد في الفصل الثالث من المقصد الثالث ـ في أفعاله تعالى):

المسألة الأولى في اثبات الحسن والقبح العقليين: «الفعل المتصف بالزائد (أي بالأمر الزائد على حدوثه) إما حسن أو قبيح، والحسن أربعة (وهو ما لا يتعلق بفعله ذم فيشمل الأحكام الأربعة). وهما عقليان للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير شرع (أي انّا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر الشرع فإن كل عاقل يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه وبقبح الإسائة والظلم ويذم عليه وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك).

ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعاً (أي انّا لو لم نعلمهما عقلاً لم نحكم بقبح الكذب فجاز وقوعه من الله (تعالىٰ عن ذلك علوا كبيرا) فإذا أخبرنا بقبح شيء أو حسن آخر لم نجزم بذلك للتجويز المزبور وانتفاء حكمته، أو[2] لو كانا بحكم الشرع للزم توقف الشيء على نفسه وذلك لتوقّف الإرادة الشرعية على تعين المراد والحال أن الحسن والقبح متأخر عن الإرادة فيلزم المحذور المزبور فلا يثبت بالشرع

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ط بيروت سنة ١٣٩٩هـ ـ ص ٣٢٨ ـ وما بين القوسين مقتطف من شرح العلّامة الحلي (رحمه الله).

(٢) هذا التفسير احتمله بعض غير العلّامة الحلي (رحمه الله) وهو أصوب بمراد العبارة.

حينئذ ولا بالعقل أو[1] لو كانا بحكم الشرع، فالحاكم بأنهما بحكم الشرع هو العقل وإلا لتسلسل . والفرض أن العقل لا يحكم أو لا يدرك حسن الأشياء، بعبارة أخرى أن منشأ حكم العقل انهما بحكم الشرع هو لزوم القبح وعدم الكمال وعدم المناسبة والملائمة مع الذات المقدسة مع أنا فرضنا أنه لا يحكم بحسن الأشياء ولا يدرك ذلك) .

ولجاز التعاكس (فيهما بأن يكون ما نتوهمه حسنا قبيحاً وبالعكس وكان يجوز ان يكون هناك أمم عظيمة تعتقد حسن مدح من أساء إليهم وذمّ من أحسن كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك وهو معلوم البطلان) .

ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور (أي يجوز التفاوت بين العلم بهما وبين العلم بزيادة الكل على الجزء وان كان كليهما ضروريا لتفاوت التصور، فالتفاوت ليس دليل عدم ضرورية الأول) .

وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص (أي ويجوز ارتكاب أقل القبيحين عند دوران الأمر بينهما) .

وقال في (المسألة الرابعة من المقصد السادس في وجوب المعاد الجسماني) :

«ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث (أي لابد من العود ليحصل الوفاء بالوعد وأن مقتضى حكمته تعالى وعدله الإثابة والجزاء ولا يتحقق إلا بالعود بعد انتفاءهما في الدنيا) ، والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي مع امكانه .

أقول:

فتراه يستدل على الحقيقة التكوينية المستقبلية بمبادئ العقل العملي .

---

(١) وهو ما خطر في البال انه اقرب من الأولين، لعدم تسليم الاشاعرة بلزوم حسن الفعل في الرتبة السابقة على الحكم والإرادة .

مذهب الحكيم القطب الرازي
صاحب المحاكمات

فقد تقدم نقل نبذ من كلماته في الكتاب المزبور في ذيل كلمات الشيخ الرئيس في الاشارات وأنه يذهب الى كون آراء العقل العملي بعضها مستنبطة من مقدمات بديهية وبعضها من المشهورة وبعضها من التجريبية، وان العقل العملي يستعين في آرائه بالعقل النظري، كما وقد نسب الى الحكماء أنهم قـائلون بـالحسن والقـبح بالمعاني الثلاثة لانهم صرحوا بذلك في فضائل الأخلاق عـندهم بأنـها مـقتضية للمدح ورذايلها مقتضية للذم فراجع كلماته فيما تقدم وفي كتابه المحاكمات فهي على هذا المنوال .





الفصل الثالث

رأي الفلسفة الإسلامية

العهد الثاني

- مذهب المحقق محمد بن محمد باقر الداماد الحسيني قدس سره
- مذهب الملّا صدرا الشيرازي قدس سره
- مذهب الحكيم السبزواري قدس سره
- مذهب الحكيم الفقيه المولى محمد مهدي النراقي قدس سره

مذهب المحقق محمد بن محمد باقر الداماد الحسيني ﷺ

قال في القبسات[1] : (وميض من القبس العاشر) في سرّ القضاء والقدر وكيفية دخول الشرّ في القضاء الإلهي وسرّ الحقّ في الدعاء والاجابة... «كأنك، اذن، بما تحققت ان جملة نظام الكل هي شخصية هيكل الانسان الكبير، والعناية الأولى الإلهية هي الطبيعة الكلية الفاعلة الحافظة الممسكة المدبّرة على الاطلاق بالعلم المحيط الواسع والقدرة التامة الكاملة والحكمة الحقة البالغة، وان قضية قانون الامكان الاشرف ووجوب المناسبة بين العلّة التامة ومعلولها على أتم الوجوه، انه ليس في طباع الامكان ان يتصور نظام الوجود أفضل وأتم مما هو عليه، وأن مفهوم نظام أتمّ من هذا النظام، انما هو كمفهومات سائر الممتنعات الذاتية التي لا مطابق لها في التصور، إلا باختلافات الأوهام الكاذبة وتعمّلات الأذهان المنكوسة. فانه لما كان علم البارئ الحقّ بنظام الخير في الوجود علما لا نقص فيه، ورحمته الفعالة بالجود رحمة لاضننانة فيها، وكان ذلك العلم سبباً ينبعث عنه معلومه، وينبوعا ينبجس منه متعلقه، ولم تكن لنظام الكل مادة تمنعه عن تمام النصاب، وامكان استعدادي يعوقه من غاية الكمال، فلا محالة وجب ان يكون الكل قد وجد في غاية من الاتقان... فالنظام الجُمَلي أفضل ما يمكن وأتمّ ما يتصور، ولا يدخل في الوجود شر بالقياس اليه اصلاً . والجاعل الجواد الحقّ

---

(١) ط. طهران سنة ١٩٧٤ م ـ ص ٤٢٥.

بذاته، فاعله وغايته ومبدأ بدؤه[١] الذي هو بعينه نصاب تمامه ونظام كماله، بالابد لا بالزمان. والجود الالهي هو المعطي كل موجود ما في وسع قبوله ومنّة امكانه» .

وقال في وميض آخر[٢] : «أليس من الفطريات المنصرحة ان الخير هو ما يتشوقه كل شيء ويبتغيه ويتوخاه، ويتم به قسط كماله في رتبته وطبقته من الوجود، وتكون الذات مُوَلِّيَة وجه القصد شطره ، من فرائض الكمالات ونوافلها ومتممات الحقيقة ومكملاتها. فاذن. الشرّ لا ذات له، بل انما هو عدم ذات أو عدم كمال ذات أو عدم كمال ما لذات. وحيثما ليس عدم الذات، ولا عدم كمال ما من كمالات تتشوقها الذات، فمن على جبلة العقل وفطرة الانسانية، لا يتوهم هناك شريّة أصلا. فالوجود كله خير، والشرّ كله عدم. فإذا كان وجود ما مستلزما أو مستصحبا لعدم كمال ، كان موصوفا بشريّة ما بالعرض. من حيث صحابة ذلك العدم، لا بما هو وجود على الحقيقة...» .

وقال في[٣] **الوميض اللاحق** «وبالجملة، الخير المطلق هو ما يتشوقه كل شيء ويتمّ به وجود كل شيء. والقيوم الواجب الذات، جلّ ذكره، وجود محض ونور محض وكمال محض وبهاء محض، وهو تام من كل جهة وفوق التمام، يعشقه ويتشوقه كل ممكن الذات بطباع امكانه، ويعبده ويخضع له كل معلول الحقيقة بقوام معلوليته،... وقد يقال أيضاً «خيرٌ» لما كان نافعا ومفيدا لكمالات الأشياء» .

وقال[٤] : «فنقول على محاذاة قول الشريك، في تاسعة إلهيات الشفاء، ان الشر بالذات هو العدم، ولا كل عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثانية

---

(١) الظاهر أن الهمزة تكتب على كرسي .

(٢) ص ٤٢٨ .

(٣) ص ٤٣٠ .

(٤) نفس الصفحة في الوميض اللاحق .

لنوعه وطبيعته... وبالجملة يطلق «الشر» على أمور عدمية، من حيث هي غير مؤثرة، كفقدان كل شيءٍ ما من شأنه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل، وعلى امور وجودية كذلك، كوجود ما يقتضي صد المتوجه الى كمال ما عن الوصول اليه والبلوغ منتهاه، وكمذّام الأفعال السيئة، من الظلم والزنا ومباديها من الملكات الرديئة، والأخلاق الرذلة وكالالام والغموم وما يستجرّها... والبرد شرّ بالعرض، لافضائه الى ما هو شرّ، وكذلك السحاب. والظلم والزنا ايضا ليسا، من حيث هما أمران منبعثان عن قوتين هما الغضبية والشهوية مثلا، من الشرّ في شيء، بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين، وانما يطلق عليهما «الشرّ» بالقياس الى المظلوم الفاقد لخيره وكماله، أو الى السنّة العادلة في السياسة المدنية المختلّ نظامها بذلك، أو الى النفس الناطقة لضعفها عن ضبط قوتيها الحيوانيتين، وانصرافها بذلك عن صقع النور الى هاوية الظلمة، وعن عالم القدس الى عالم أقذار الطبيعة الهيولانية».

التكليف والوعد والوعيد من أسباب خيرات نظام الوجود العقوبة والمثوبة لوازم ماهيات الأفعال الحسنة والقبيحة ذاتا

وقال في وميض[1] لاحق «ان هذا الأصل منسحب الحكم على شرور نشأة المعاد أيضاً، في ضَرْبيه الروحاني والجسماني، فشقوة النفس في جوهر ذاتها بحسب الجهل المضاعف مثلا، وشقاوتها من جهة البدن بحسب التورط في هيجان شهوة أو غضب مثلا، على سبيل سائر الشرور الاقلية اللازمة للخيرات الكثيرة المقصودة للعناية الأولى.

(١) ص ٤٣٧.

وكذلك العقوبات الإلهية في النشأة الاخرة دخلت في القضاء والقدر، من حيث انها لوازم خيرات نظام الوجود، من حيث تأدية الأسباب اليها، ومن حيث انها من متممات أمر التكليف على سنن الحكمة في هذه النشأة، لأن الترهيب والايعاد بها من جملة ما لا يتم ارتداع نفوس المكلفين عن المعاصي والمآثم إلا به . ثم وجوب الوفاء بذلك، من متممات أسباب الارتداع، واخلاف الميعاد مما يوجب الإخلال بالحكمة . فكما فعل الانسان وارادته واختياره لافعاله، من حيّز القضاء الالهي والقدر الربوبي، ومبدأ ذلك كله من جنبة العناية الأولى والإرادة الحقّة، على طباق استعدادات المواد، بمقدار استحقاق الماهيات، فكذلك المثوبة والعقوبة من حيّز القضاء والقدر، واستيجاب المثوبات والعقوبات، من لوازم ماهيات الأفعال والأعمال من الحسنات والسيئات، بخصوصيات درجاتها في الحسن والقبح الذاتيين .

وانما يرجع الثواب والعقاب الى الفاعل المباشر بالارادة والاختيار، وان لم يكن هو العلّة التامة المقتضية لوجوب الفعل، لانه المحلّ القابل كما الادوية الترياقية والسميّة انّما تظهر خواصّها وآثارها في أبدان شاربيها وامزجتهم . فالطبّ الروحاني في ذلك على قياس الطب الجسماني ، والأدوية النفسانية على قياس الأدوية الجسدانية» .

تشعع الوميض

أقول :

فانبجس من كلامه ﷺ ما يلي :

اولاً : انبغاء وطلب الخير والتشوق اليه فطري. وعدم انبغاء الشر والنفرة منه

كذلك.

ثانياً: مساوقة الخير والشر للكمال والنقص والملائم والمنافر والممدوح والمذموم.

ثالثاً: كما انه للمدينة (مجموع الآحاد) كمالات حقيقية، فلتلك الكمالات أسباب وجودية هي التقنين ومتمماته من الجزائيات والعقوبات.

رابعاً: أن التكليف والوعد والوعيد بالثواب والعقاب من أسباب الخير في نظام الوجود كبقية الأسباب الوجودية، ولذلك اقتضت العناية الإلهية والحكمة الربانية وجوده، حيث ان لا يتم وصول نفوس الاناسي الى الكمال إلا به، فهو خاصية الموجود المستكمل بالإرادة.

خامساً: أن تلك الأسباب الوجودية أي الوعيد والوفاء به وعدم اخلاف الميعاد، وان لزمت منه شرور في نظام الوجود بالنسبة الى نشأة المعاد ولكن هي على سبيل سائر الشرور اللازمة للخيرات الكثيرة المقصودة للعناية الاولى.

سادساً: ان المثوبة والعقوبة أيضا من لوازم ماهيات الأفعال الحسنة والسيئة بحسب درجاتها في الحسن والقبح الذاتي وهو تصريح صارخ بوحدة الحسن بالمعاني الثلاثة.

وذكر في وميض لاحق ما نقلناه سابقا عن كتاب التعليقات للشيخ، وأضاف في النقل فقال[1]: «تعليق: النظام الحقيقي والخير المحض هو ذات البارئ، ونظام العالم وخيره صادران عن ذاته. وكل ما يصدر عن ذاته، اذ هو نظام وخير، يوجد مقترنا بنظام يليق به وخير يليق به، اذ الغاية في الخلق هو ذاته. وهذا النظام والخير في كل شيء ظاهر، اذ كل شيء صادر عنه، لكنه في كل واحد من الاشياء غير ما في الآخر والخير الذي في الصلاة غير الذي في الصوم».

---

(١) ص ٤٣٩.

ثم انه ذكر[1] أن كثرة الهالكين لا يعني كثرة الشرور بالقياس الى الخير حيث ان الخيرات كثيرة بالقياس الى كمال النوع واشخاصه الناجين والأسباب المترتبة المتأدية الى ذلك على سبيل الوجوب في نظام الوجود فلولا حصول ذلك لأدى الى فساد نظام الكل وحرمان النوع عن كماله الأقصى الممكن، وعدم دخول النفوس المقدسة الانسانية في الوجود وانتفاء وجود الأشخاص الناجين رأساً، اذ وجود الهالكين من لوازم هذا النظام الموجود.

الدعاء تسببيه حقيقي لا اعتباري

وقال في وميض لاحق[2]: «الم يستبن لبصيرتك؟ ـ أن تعلّق نظام الوجود جملة بالقضاء والقدر، واستناد الموجودات كلها الى قدرة اللّٰه سبحانه وارادته وحكمته وعنايته، ليس يصادم توسيط الشرايط والعلل، وارتباط عوالم النظام واجزائها بعضها ببعض، وترتب المسببات عن الاسباب... فكذلك فاعلمن أن الدعاء والطلب، من جملة أسباب الحصول وعلل الكون وشرايط الدخول في نظام الوجود. وما[3] يتشكك أن ما يرام بالطلب والسؤال والدعاء والالحاح انجاح نيله وتيسير عسيره، ان كان مما لم يجر قلم القضاء الازلي بتقدير وجوده، ولم يتطبّع لوح القدر الإلهي بتصوير حصوله، فلم الدعاء وما رادّته؟ وان كان مما جرى به القلم وتطبّع به اللوح، فما الداعي الى تكلفه؟ واي افتقار الى تجشمه؟ فمندفع[4] بأن الطلب ايضاً من القضاء والدعاء أيضاً من القدر، وهما من شرائط المطلوب

---

(١) ص ٤٤٣.

(٢) ص ٤٤٩.

(٣) مبتدأ يأتي خبره.

(٤) خبر لـ«ما يتشكك».

المقضي، ومنه أسباب المأمول المقدّر . فإذا كان قد جرى القضاء والقدر بنجاح بغية ما وانجاح طلبة ما، كان الطلب والدعاء اللذان هما من شرايطها وأسبابها المتأدية اليها ايضا من المقضي المقدر، وإلا فلا . وبالجملة، ما قضي وقدّر، فقد قضيت وقدّرت أسبابه وشرايطه ، وما لا فلا . إذا أراد اللّٰه شيئاً هيّأ أسبابه.

وقال[1] : «فاعلمن أن العالم الحرفي (الحروف الهجائية) كالجسد والعالم العددي كالروح الساري فيه وهما بما فيهما من تأليفات النسب وامتزاجات الخواص، منطبقات على عوالم التكوين، بما فيهما من النسب الكونية والبدائع الصنعية، وكالاظلال والعكوس والثمرات والفروع بالاضافة الى اضواء عالم الأنوار القدسية والجواهر العقلية بما هنالك من ازدواجات مشافعات الجهات العشقية والحيثيات الشوقية واعتناقات الابتهاجات المنبعثة عن أشعة الشروقات البهية والاشراقات الالهية... فاذن عالم العدد بازاء عالم الحرف وعالم الحرف بازاء عالم الذهن، وعالم الذهن بازاء عالم العين .

فالحروف والألفاظ والأسماء والآيات والاذكار والأدعية ، باعدادها واورادها ونسبها واوقاتها، كانها ذهن الأعيان وضمير الواقع ومتخيلة الخارج. فاذا انطبعت وتمثلت صورة المقصود فيها، استتبع ذلك التمثل استحلاب الحصول في متن الواقع وخارج الذهن . فنسبة الادعية والمنامات الى حصول المطالب ونيل الآمال ، نسبة تصورات الأذهان الى تحصيل المتصورات في الأعيان . فهذا أحد أسباب استثمار الادعية والأذكار ، لايعاء البغية في وعاء الحصول . فاذن قد استبان ان الوهم باب من أبواب اسباب الكون والحدوث، والدعاء جدول من جداول أنهار القضاء والقدر فليعلم» .

ثم انه نقل عن الشيخ الرئيس في كتاب التعليقات مطولاً وجوه تأثير الدعاء

---

(١) ص ٤٥١.

من أن البارئ كما جعل سبب صحة المرض الدواء كذلك جعل سبب وجود ذلك الشيء الدعاء، وانه قد يفاض قوة على النفس الزكية عند الدعاء تصير به مؤثرة في العناصر وان نسبة التضرع الى استدعاء القوة، كنسبة التفكر الى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق.

الزيارة لقبور الأصفياء سبب فاعلي لا اعتباري

وقال في وميض[1]: «فاما امر الزيارات واتيان قبور الأصفياء ومراقد الصالحين والاستمداد من ارواحهم الامريّة ونفوسهم النورية، والاستضاءة بالاشراقات العقلية في مشاهدهم القدسية، فمنفرع عن أصل آخر. وهو أن النفس الناطقة، معدن سنخ جوهرها مدين عالم العقل وموطن جوهر ذاتها ارض قدس الملكوت، وسلطانها على البدن الهيولاني بالعلاقة التدبيرية من سبيلين:

احدهما: من حيث المادة الشخصية المنحفظة البقاء بشخصيتها، مادامت السماوات والارض.

والآخر: من حيث شخص الصورة الجوهرية البدنية الكاينة الفاسدة. فبالموت تبطل العلاقة التدبيرية، بالقياس الى بدنها الشخصي من حيث الصورة. فأمّا علاقتها بالقياس اليه، من حيث مادته الباقية في انقلابات الصور المتواردة عليها، فغير فاسدة البقاء ابدا. وتلك العلاقة الباقية، من حيث المادة مرجحة ارتجاع، وكر البدن واستيناف التعلق بالصور المماثلة لهذه الصورة عند الحشر الجسداني، باذن الله سبحانه. فاذن تلك العلاقة الباقية بهذا البدن الشخصي من حيث المادة ملاك احتلاب الفيض واصطياد الخير، لزيارة القبور واتيان المشاهد. ثم اجتماع انفس

---

(١) ص ٤٥٥.

الزائرين المشرقة بالانوار الإلهية والاضواء الملكوتية، له فوائد جمّة في هذا الباب، كالمرايا الصقيلة المستنيرة التي تتعاكس اشعة الاضواء منها ويتضاعف شروق الانوار عليها ، حيث لا تطيقها العمشة الضعيفة.

قال علّامة المتشككين وإمامهم في كتاب المطالب العالية: انه جرت عادة جميع العقلاء بانهم يذهبون الى المزارات المتبركة، ويصلّون ويصومون ويتصدقون عندها، ويدعون الله تعالى في بعض المهمات، فيجدون آثار النفع ظاهرة، ونتائج القبول لايحة. يحكى انّ أصحاب ارسطاطاليس كلمّا صعبت عليهم مسألة، ذهبوا الى قبره وبحثوا فيها، فكانت تنكشف لهم تلك المسألة. وقد يتفق مثل هذا كثيراً عند قبور الأكابر من العلماء والزهّاد. ولولا بقاء النفوس بعد موت الأبدان، لم يتصور أمثال ذلك .

ثمّ انّه ذكر عن رسالة للشيخ الرئيس معروفة في فائدة الدعاء والزيارة وانه المبدأ الأول مؤثر في جميع الموجودات على الاطلاق وأمّا على التقسيم ففي نظام الوجود سلسلة الموجودات مترتبة في التأثير، وأن النفوس تتفاوت بالشرف والكمال فربما ظهرت نفس نبوية أو غيرها تبلغ الكمال في العلم والعمل وبالفطرة أو الاكتساب حتى تصير مضاهي للعقل الفعّال، وانما اذا فارقت هذه النفس بدنها بقيت مؤثرة في هذا العالم تأثير العقول السماوية فيه، فيستمد من تلك النفوس المزورة خيرا أو سعادة أو دفع شر أو أذى . وان للاستمداد أسباباً شتى بحسب الأحوال الجسمانية والنفسانية، وأيضا المواضع التي تجتمع فيها أبدان الزوار المزورين، فان فيها تكون الأذهان أكثر صفوا، والخواطر أشد جمعا، والنفوس أحسن استعدادا، كزيارة بيت اللّه تعالى، واجتماع العقائد في انّه بيت إلهي يزدلف به الى الحضرة الربوبية، ويتقرب به إلى الجنبة المقدسة اللاهوتية، وفيها حِكَم عجيبة في مصالح اخلاص بعض النفوس من العذاب الادنى، بل العذاب الأكبر.

وأمّا النفسانية، فمثل الاعراض عن متاع الدنيا وطيّباتها، والإجتناب عن الشواغل والعوائق ، والتصرف بالفكر الى قدس الجبروت والاستدامة بشروق في السر، لانكشاف الغمم المتصلة للنفس الناطقة .

الأمور الاعتبارية والكمال الحقيقي

أقول :

أقحمنا مبحث فلسفة الأحكام التشريعية من الدعاء والزيارة والحج وما ذكره الشيخ في العبادات والصوم والصلاة بل ومن قبل عن كتاب الشفاء في فلسفة مطلق العبادات ، لبيان سببيتها الفاعلة في نظام الوجود والعلل للكمال والغايات الشريفة القدسية ، وأن جهة المدح والحسن لتلك الأفعال هو لملاكاتها المزبورة، لا لألفاظها، ولا لإعتبارات مواضعاتية، وأن فرض التشريع فرض في الكمالات المطلوبة للذوات ونفل التشريع نفل في كمالاتها.

وأن عالم الإعتباريات المهمة والمواضعات الإنشائية ما هي إلا علامات على تلك الأفعال، فالغرض منها أن يعلم الفعل الكمالي والفعل المؤدي الى النقص والدرك وهذا الذي ذكره الشيخ الرئيس في الشفاء فيما نقلناه سابقا عنه في مبحث (خواص الأفعال والانفعالات التي للانسان وبيان قوى النظر والعمل للنفس الإنسانية)[١] بعد ما ذكر سببية المشاركة والاجتماع في استكمال الإنسان قال : «فلهذه الأسباب ولأسباب أخرى أخفى وآكد من هذه ما احتاج الإنسان أن تكون له في طبعه قدرة على أن يعلم الآخر الذي هو شريكه ما في نفسه بعلامة وضعية، وكان أخلق ما يصلح لذلك هو الصوت لأنه ينشعب الى حروف تتركب

---

(١) المقالة الخامسة الفصل الأول ـ من كتاب النفس ـ الطبيعيات .

منها تراكيب... فجعلت الطبيعة للنفس أن تؤلف من الأصوات ما يتوصل بـه الى إعلام الغير. وفي الحيوانات الأخرى أيضا أصوات يقف بها غيرها على حال في نفسها. لكن تلك الأصواتِ انما تدل بالطبع وعلى جملة من الموافقة أو المنافرة غير محصلة ولا مفصلة .

والذي للإنسان فهو بـالوضع ، وذلك لأن الأغـراض الإنسـانية تكـاد أن لا تتناهى، فما كان يمكن أن تطبع هي على أصوات بلا نهاية، فمما يختص بالإنسان هذه الضرورة الداعية الى الاعلام والاستعلام لضرورة داعية الى الأخذ والإعطاء بقدر عدل ولضرورات اخرى».

وكذا الذي ذكره المحقق الطوسيﷺ في التجريد في المقصد الرابع : في النبوة قال : «البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة الخوف واستفادة الحسن والقـبح والمـنافع والمـضار وحفظ النوع الإنساني وتكميل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة. وتعليمهم الصنائع الخفية والأخلاق والسياسات والأخبار بالعقاب والثواب فيحصل اللطف للمكلف » .

وكذا ما ذكره في المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث ـ في اللطف وماهيته، وهو ما يكون المكلف معه أقرب الى فعل الطاعة وأبعد مـن فعل المعصية ، قال : «واللطف واجب ليحصل الغرض به فان كان من فعله تعالى (كنصب الرسولﷺ) وجب عليه وان كان من المكلف (أي فعله الذي ستكمل به) وجب أن يشعره به ويوجبه وان كان من غيرهما (كبيان الرسولﷺ) شرط في التكليف العلم بالفعل» .

نعم قد مرّ في الكلمات المنقولة السابقة أن من أغراض التشريع أيضا المـتمم بالوعد والوعيد وبالجزاء بالمثوبة والعقوبة هو التسبيب والتأثير في ارادة الإنسان

بتوسط حدوث الشوق للثواب المترتب والخوف والنفرة من العقاب المترتب. وأن هذا خاصية الموجود المستكمل بالفعل الارادي. ويشبه أن يكون الغرض السابق وهو الإعلام والاشعار بالأفعال الكمالية الخيرية والمؤدية الى النقص والشر هو غرض متوسط وأن هذا الغرض الثاني هو غرض نهائي أو قريب بالنهائي.

ومن ذلك يتضح أن ما يقال من: «أن الأمر الاعتباري الغرض منه هو حصول الاذعان به لدى الإنسان ليروم بإرادته الى تحصيل ما اذعن به ومن ثمّ تحصل الأفعال التي يستكمل بها»، لا وقع له، اذ قد مرّ مراراً أن الموجد للارادة نحو الفعل الكمالي هو الشوق الحاصل إما من البرهان على الرأي الصادق كما ذكره الشيخ في الشفاء[1] وسبق أن ذكرناه عنه وذكرناه عن الفارابي أيضاً في (السياسة المدنية)[2] وذكرناه عن ارسطو في (أخلاق نيقوماخوس)[3] وذكرناه عن افلاطون في (الجمهورية)[4]، وإما بالمثوبة والعقوبة على التشريع الناظم لمجموع الأفعال الخيرية والشرية كما ذكروه وذكرناه في ما نقلناه عنهم من مباحث الاجتماع المدني فراجع. وللبحث تتمّة.



(١) الإلهيات ص ٤٢٣ ـ ط. قم سنة ١٤٠٤ هـ.

(٢) ص ٧١ في مبحث الخير والكمال الارادي والشر الارادي.

(٣) المقالة السادسة (الكتاب السادس) ط. طهران ج ٢ ص ١ ط. الكويت ص ٢٠٧.

(٤) ص ١٤٠ ـ ١٤١ ـ ١٨٠.

مذهب الملا صدرا الشيرازي ﵀

وقد تقدم نقل عدّة من تعليقاته على حكمة الإشراق والتي وافق فيها الشيخ السهروردي من ان بعض المشهورات فطرية صالحة لأن تكون مبدءاً للبرهان، وان تدبير العقل العملي من إفاضات عالم العقل.

وقال في الاسفار[1] في الباب التاسع من كتاب النفس في خواص الانسان: «ومنها إن المشاركة المصلحية تقتضي المنع من بعض الأفعال والحث على بعضها، ثمّ أن الإنسان يعتقد ذلك من حين صغره ويستمر نشوّه عليه، فحينئذ يتأكد فيه اعتقاد وجوب الامتناع من أحدهما والاقدام على الآخر، وركز في نفسه ذلك عناية من الله لأجل النظام فيسمى الأول قبيحاً والثاني حسناً جميلاً، وأمّا سائر الحيوانات فإنها ان تركت بعض الأمور مثل الأسد المعلم لا يأكل صاحبه، ومثل الفرس العتيق النجيب لا يسافح أمّه، فليس ذلك من جهة اعتقاد في النفس بل لهيأة نفسانية أخرى، وهو أن كل حيوان يحب بالطبع ما يلائمه ويلذه، والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعا عن أكله لذلك الشخص ...

ومنها ان الإنسان اذا حصل له شعور بأنّ غيره اطلّع على أنّه ارتكب فعلا قبيحا فانه يتبع ذلك اللشعور حالة انفعالية في نفسه يسمّى بالخجالة.

ومنها انّه قد ظن ان أمرا يحدث في المستقبل يضرّه فيعرض له الخوف أو ينفعه فيعرض له الرجاء. ولا يكون للحيوانات الاخرى هاتان الحالتان إلا بحسب الآن في غالب الأمر وما يتصل به والذي تفعله من استظهار ليس لأجل شعور بالزمان المستقبل وما يكون فيه بل ذلك أيضا بضرب من الإلهام من الملك المدبر

---

(١) الاسفار ج ٩ / ٨٠.

لنوعها،... فإنها اما ان يتخيل... أو ان يقع لها ضرب من الإلهام... وبالجملة ان الأفعال الحكمية والعقلية انما تصدر من الانسان من جهة نفسه الشخصية ومن سائر الحيوانات من جهة عقلها النوعية تدبيرا كليا.

ومنها: ما يتصل بما ذكر من ان الانسان له ان يروّي في أمور مستقبله هل ينبغي ان يفعلها أو لا ينبغي، فحينئذ يفعل وقتا ما حكمت به روّيته وتدبيره ان يفعله في الوقت الأول، وكذا العكس وأما الحيوانات الأخرى فليس لها ذلك، ...».

وقال: «الحاكم العقلي العملي لابد ان يكون مرتبته مرتبة المجرد ذاتا المتعلق نسبة وإضافة الى الصور الجزئية كما ذكرناه في باب الوهم والموهومات انه عقل مضاف الى الحس» انتهى.

أقول:

يفيد كلامه جلّ ما تقدم عن حكماء اليونان وهو:

اولاً: أن القبيح والممنوع هو في الموضوعات والأفعال الضارّة والتي تضادد المصلحة والكمال والجميل والحسن والضروري هو في خلاف ذلك.

ثانياً: أن كمال الإنسان حيث لا يتحقق إلا بالمشاركة الحقيقية مع بني نوعه وهي لا تتحقق من دون النظام الذي هو وضع كل شيء وفعل في محلّه كي تصل المنافع الى الآحاد، كان كل فعلٍ ضارٍ به شراً وقبيحاً وكل فعل موجب له خيراً وحسناً، وأن الاعتقاد والتصديق بذلك في النفس من العناية الإلهية في نظام الخير الأتم.

ثالثاً: أن الانفعال بالشعور بارتكاب الفعل القبيح أو الشوق والرجاء لفعل النافع أو الخوف والنفرة من وقوع الفعل الضار من خواص صفات النفس التكوينية المفطورة عليها وكذا الروّية في الأفعال وهي ادراك كمال الفعل أو نقصه المترتب عليه بغيته وطلبه للشوق اليه أو النفرة منه وعدم بغيته.

وقال[١] في أوصاف النفس ومجامع أخلاقها: «ان الحرية الحقيقية ما تكون غريزية للنفس لا التي تكون بالتعويد والتعليم وان كانت ايضاً فاضلة وهو معنى قول الفيلسوف ارسطاطاليس : الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية. وبالجملة فكل ما كانت علاقته البدنية أضعف وعلاقته العقلية أقوى كان أكثر حرية ومن كان بالعكس كان أكثر عبودية للشهوات والى هذا أشار افلاطون بقوله : الأنفس المرذولة في أفق الطبيعة وظلّها، والأنفس الفاضلة في أفق العقل، واذا علمت معنى الحكمة والحرية وحاصلهما قوة الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن الماديات فاعلم أن جميع الفضائل النفسانية يرجع الى هاتين الفضيلتين، وكذا الأخلاق الذميمة مع كثرتها ترجع كلها الى أضداد هاتين، ولا تكفيك تزكية النفس عن بعضها حتى تزكي عن جميعها، ولو تركت البعض غالبا عليك فيوشك ان يدعوك الى البقية ولا ينجو من عذابها إلا من أتى الله بقلب سليم وقال تعالى ايضا ﴿ قد أفلح من زكّاها وقد خاب من دسّاها ﴾ وقال النبي ﷺ : «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» وكما أن للانسان صورة ظاهرة حسنها لحسن الجميع واعتداله وقبحها بقبح البعض فضلا عن الجميع فكذلك الصورة الباطنة لها أركان لابد من حسن جميعها حتى يحسن الخلق وتحصل الحكمة والحرية. وهي أربعة معان: قوة العلم، وقوة الغضب وقوة الشهوة وقوة العقل والعدل بين هذه الأمور، فاذا استوت هذه الاركان التي هي مجامع الأخلاق التي تتشعّب منها أخلاق غير محصورة اعتدلت وتناسقت حصل حسن الخلق، أما قوة العلم فأعدلها وأحسنها ان تصير بحيث تدرك الفرق بين الصدق والكذب في الأقوال، وبين الحق والباطل في الاعتقادات وبين الجميل والقبيح في الأعمال... وأما قوة العدالة فهي في ضبط قوة الغضب والشهوة تحت اشارة الدين والعقل، فالعقل

(١) الاسفار ٩ / ٨٨.

النظري منزلته منزلة المشير الناصح وقوة العدل وهي القدرة التامة منزلتها منزلة المنفّذ والممض لأحكامه واشاراته.. وأما قوة العقل والحكمة فيصدر عن اعتدالها حسن العدل والتدبير وجودة الذهن وثقابة الرأي، وإصابة الظن والتفطن لدقائق الأعمال وخبايا آفات النفوس... فهذه رؤس الأخلاق الحسنة والأخلاق السيئة المعبّر عنها في حديث عذاب القبر للمنافق برؤس التنين ومعنى حسن الخلق في جميع أنواعها الأربعة وفروعها هو التوسط بين الافراط والتفريط والغلو والتقصير فخير الأمور أوسطها وكلا طرفي قصد الأمور ذميم.

وقال[1] في منازل الإنسان ودرجاته بحسب قوى نفسه: «ان كل انسان بشري باطنه كأنّه معجون من صفات قوى بعضها بهيمية وبعضها سبعية وبعضها شيطانية وبعضها ملكية... وأصول جميع الأخلاق هذه الأربعة وقد عجنت في باطنه عجنا محكما لا يكاد يتخلص منها وإنّما يخلص من ظلمات الثلاثة الأول بنور الهداية المستفاد من الشرع والعقل».

وقال[2] في الشقاوة والسعادة: «ولكن الاعتقادات الردية والعلوم الفاسدة أشد تعذيبا وأكثر ايلاما للنفوس، فانها نيرانات ملتهبة في نفوس معتقديها، وحرقات مشتعلة في قلوبهم، فايلامها أشد من ايلام هذه النار الدنيوية كما ذكر اللّٰه تعالى بقوله ﴿ نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة انها عليهم موصدة في عمد ممددة ﴾ لأنها مع كونها في نفسها قبيحة مؤلمة منها ينشأ سائر المعاصي والسيئات الموجبة لتعذّب النفوس».

وقال عن الهيئات الردية الحاصلة في النفس: «فان هذه الهيئات وان كانت قبيحة في نفسها مؤلمة لجوهر النفس مضارة لحقيقتها لكن كان اقبال النفس على

---

(١) الاسفار ٩/٩٣.

(٢) الاسفار ٩ / ١٣٤.

البدن يشغلها عن الاحساس بفضائحها وقبائحها ومضادتها لجوهر النفس» .

وقال[١] **:** «فشرح الصدر غاية الحكمة العملية، والنور غاية الحكمة النظرية فالحكيم الإلهي هو الجامع لهما، وهو المؤمن الحقيقي بلسان الشريعة وذلك الفوز العظيم» .

أقول:

يقضي كلامه :

اولاً : بأن الذمّ على الصفة الخلقية انما هو على الصفة الرديئة الرذيلة المقابلة لكمال الإنسان، وأن استحسان الخلق هو في الخلق الموجب لكمال النفس وفي الصفة الفاضلة. كما أن الإساءة تحصل من الرذيلة فتسمى صفة وخلقا سيئاً أي يسوء وينفر منها، ومقتضى ذلك تساوق الذم والنقص والقبح والسوء وتساوق الحسن والجمال والكمال والفضل والحمد والمدح كما مرّ في كلمات الأوائل .

ثانيا: أن حكم القضايا المتبعة في القوى العملية يحكم بها العقل النظري ، كما أن أحكام الدين والشرع هي بلحاظ كمال الفعل للنفس البشرية أو نقصه .

ثالثا: أن حال أفعال القلب حال أفعال الجوارح وهما كحال صفات النفس، فالعقائد والأعمال كالصفات تنقسم الى الحسن والقبيح بلحاظ الكمال والنقص والخيرية والشرية.

وقال[٢] **في بيان السعادة والشقاوة الاخرويتين :** «ان مقصود التكاليف ووضع الشرائع وإرسال الرسل وانزال الكتب ليس إلا تكميل النفوس الإنسانية وتخليصها عن هذا العالم ودار الأضداد ، واطلاقها عن أسر الشهوات وقيد الامكنة والجهات، وهذا التكميل والتجريد لا يحصلان إلا بتبديل هذه النشأة الدائرة

---

(١) الاسفار ٩ / ١٤٠.

(٢) الاسفار ٩ / ١٥٧.

المتجددة الى النشأة الباقية الثابتة ، وهذا التبديل الى النشأة الباقية موقوف اولا على معرفتها والايمان بوقوعها، وثانيا على انها الغاية الأصلية المقصودة من وجود الإنسان التي يتوجه اليها بمقتضى فطرتها الطبيعية لو لم ينحرف عن مسلكها بواسطة الجهالات وارتكاب السيئات وثالثاً على العمل بمقتضاها وما يسهل السبيل اليها وتدفع القواطع المانعة عنها».

وقال في ميزان الأعمال[1] **:** «ان لكل عمل من الأعمال البدنية تأثيرا في النفس فان كان من باب الحسنات والطاعات كالصلاة والصيام والحج والزكاة والجهاد وغيرها فله تأثير في تنوير النفس وتخليصها من اسر الشهوات وتطهيرها عن غواسق الهيوليات وجذبها من الدنيا الى الاخرى ومن المنزل الأدنى الى المحل الأعلى فلكل عمل منها مقدار معين من التأثير في التنوير والتهذيب ، واذا تضاعف وتكثرت الحسنات فبقدر تكثرها وتضاعفها يزداد مقدار التأثير والتنوير، وكذلك لكل عمل من الأعمال السيئة قدرا معينا من التأثير في إظلام جوهر النفس وتكثيفها وتكديرها وتعليقها بالدنيا وشهواتها وتقييدها بسلاسلها وأغلالها فاذا تضاعفت المعاصي والسيئات ازدادت الظلمة والتكثيف شدة وقدراً».

مخالفة الاشعري لنظرية العناية

وقال[2] **في الموقف الثامن في العناية الالهية :** «وأما الواحد الحق فليس فوقه غاية ينظر اليها في افاضة الخير وبث الرحمة العامة ومع ذلك فانا نشاهد في

(١) الاسفار ٩ / ٣٠٣.

(٢) الاسفار ٧ / ٥٦.

موجودات هذا العالم واجزاء النظام وافراد الاكوان... من حسن التدبير وجودة الترتيب ورعاية المصالح والمنافع وابداع القوى والاسباب الملائمة للاغراض الدافعة للافات والمفسدات ما نقضي به آخر العجب ولا يسع لأحد أن ينكر الأثار العجيبة في جزئيات الأكوان فكيف في كلياتها كما سنذكر انموذجا منها وتلك الجزئيات مثل مصالح ومنافع روعيت في بعض النباتات (كالنخل والعنب) وبعض الحيوانات العجم الحقيرة(كالنحل والعنكبوت) مما ليس يصدر ذلك على وجه الاتفاق من غير تدبير سابق، وحكم مطابق ، ومصلحة مرعية وحكمة مرضية. فاذن يجب ان يعلم ان العناية كما مرّ هي كون الأول (تعالى) عالما لذاته بما عليه الوجود في النظام الأتم والخير الأعظم وعلة لذاته للخير والكمال بحسب اقصى ما يمكن وراضيا به على النحو المذكور وهذه المعاني الثلاثة التي يجمعها معنى العناية من العلم والعلية والرضا كلها عين ذاته، بمعنى ان ذاته عين العلم بنظام الخير وعين السبب التام له وعين الرضا به وهو المشية الازلية فذاته بذاته صورة بنظام الخير على وجه اعلى وأشرف لانه الوجود الحق الذي لا غاية له ولا حد في الكمال وراءه فاذا كان كذلك فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في النظام، والاتم بحسب الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاماً وخيرا على الوجه المذكور الذي عقله فيضانا وصدوا، متأديا الى غاية النظام وصورة التمام على اتم تأدية.

فهذا هو معنى العناية الخالية عن الشين والنقص، ومن اعتقد غير هذا من القائلين بالاتفاق المنسوب الى بعض القدماء، والقائلين بالإرادة الخالية عن الحكمة والعناية المنسوبة الى «الشيخ الأشعري» والقائلين بالغرض السفلي العائد الى الخلق فقد ضلّوا ضلالاً بعيداً حيث جهلوا تنزيه الله تعالى وتوحيده وما قدّروا الله حقّ قدره» .

منهج العناية يثبت ما انكره الأشعري من الحسن والقبح الذاتي

أقول : ما نبّه عليه في المقام بالغ الأهمية حيث أفصح عن منشأ الخلاف في الحسن والقبح بين الشيخ الأشعري والحكماء وكذا الخلاف بين العدلية والحكماء،

فالخلاف الأول :

هو أن الشيخ ينفي الحسن والقبح الواقعيين وبالتالي الحكمة في ذوات الأفعال ويذهب الى أن الحسن ما حسّنه الخالق عزّ وجل وفعله والقبيح ما قبّحه الخالق ولم يأت به فليس للأشياء في حدّ ذاتها حسن وكمال أو قبح ونقص وانما الكمال يتقرر لفطرت الأشيا بعد ايجاد الباري لها والنقص لذوات الأشياء هو ما بقي معدوما ولم يوحده، فليس للاشياء في تقررها الذاتي والعلمي كمال أو نقص .

بينما الحكماء يذهبون الى ان للاشياء في تقررها الماهوي كمال اولي وكمال ثانوي وأن علم الباري المتعلق بها لا يغيّر في ذلك شيئا لان العلم تابع للمعلوم في ماهو عليه، وحيث ان للأشياء كمالات اولية وثانوية ولمجموع آحاد الموجودات ونظام الكل، كمالات ممكنة ، فالباري يعقل أقصى وأبلغ ما يمكن ان تكون عليه تلك الأشياء وعلمه بذلك ورضاه به سبب لوجود النظام الأتم والخير الأكمل الأقصى، فايجاد الباري وفعله على اوفق الحكمة وأبلغها ، ومن هذا الخلاف كان الاشعري لا يذعن بالحسن والقبح الذاتي للأشياء، والحكماء يثبتون الحسن والقبح الذاتي للأشياء .

والخلاف الثاني :

هو أن العدلية يعللون ويجعلون الغرض من الإيجاد والفعل هو كمال الموجودات وان ذلك وجه الحكمة فيثبتون أن غرض العالي من فعله هو الغرض السفلي والكمال الحاصل للموجودات.

بينما الحكماء يعللون فعل الباري بالذات الغني بذاته التي هي عين العلم بأكمل ما يمكن ان يكون عليه الموجودات ونظام المجموع ، فلا غرض للذات وراء الذات ولا للعالي في السافل، نعم يمكن جعل كمال السافل غاية للفعل نفسه لا غاية للفاعل من الفعل، فهو وجه الحكمة أيضاً مضافا للوجه الأول من الحكمة وهو علم الباري بأتم ما يمكن أن يكون عليه نظام الموجودات .

ومن هذا يتضح أن العدلية والحكماء على وفاق في اثبات الحسن والقبح الذاتيين للأشياء ، وأنه حسن الأشياء غاية للفعل نفسه، وعلى خلاف في كون حسن الأشياء غرض وحكمة الباري من فعله فالحكماء يعللون الفعل بالعلم بالنظام الأصلح بينما ظاهر كلمات العدلية ان الغرض هو كمال الموجودات .

ومن ذلك يظهر تساوق اطلاق الحسن والقبح الذاتيين مع الكمال والنقص عند الحكيم ملّا صدرا حيث انّه جعل مسلك الأشعري النافي لهما وللحكمة في أفعال الباري هو نفياً لإرادة الكمال اما بحسب التقرر العلمي أو العيني الخارجي .

نظرية العقوبات صور الأعمال هي القبح الذاتي

وقال[١] **في مبحث الخير والشر** ـ بعد أن قسّم السبب المضر المنافي للخير والكمال الموجب للفقد والزوال الى قسمين ـ: «ومن هذا القسم ـ أي ما كان غير متصل بالمضرر به ـ الأخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول الى كمالاتها العقلية كالبخل والجبن والإسراف والكبر والعجب وكذا الأفعال الذميمة كالظلم والقتل عدوانا وكالزنا والسرقة والغيبة والنميمة والفحش وما أشبهها فانّ كل واحد من هذه الأشياء في ذاته ليس بشرّ وانّما هي من الخيرات الوجودية وهي كمالات الأشياء طبيعية بل لقوى حيوانية أو طبيعية موجودة في الإنسان ، وإنّما شريتها بالقياس الى قوة شريفة عالية شأنها في الكمال ان تكون قاهرة على ما تحتها من القوى غير خاضعة ولا مذعنة ايّاها... وكذلك الأخلاق الذميمة كلها كمالات للنفوس السبعية والبهيمية وليس بشرور للقوى الغضبية والشهوية، وانّما شرية هذه الأخلاق الرذيلة بالقياس الى النفوس الضعيفة العاجزة عن ضبط قواها عن الافراط والتفريط وعن سوقها الى مسلك الطاعة للتدبير الأتم الذي ينوط به السعادة الباقية، وكذا شريّة هذه الأفعال الذميمة (كالزنا والظلم) بالنسبة للسياسة البدنية أو المدنية والظلم انّما هو شر بالنسبة الى المظلوم على الوجه الذي عرفته وأمّا بالنسبة الى الظالم من حيث هو ظالم فليس بشرّ إلا بكونه ذا قوة نطقية فيتضرر به أزيد مما يتضرر به المظلوم في اكثر الأمر، وكذلك الالام والأوجاع والغموم والهموم وغيرها» .

---

(١) الأسفار ٧ / ٦١.

وقال[١] أيضاً في تقسيم الموجود الى خير مطلق والى خير كثير يلزمه شر قليل: «وكذلك الإنسان المستعد للكمالات النفسانية والعقلية والخيرات الظنية والحقيقية قد يعتريه بسبب أمور اتفاقية اعتقادات فاسدة وجهالات مركبة وأخلاق ذميمة وأعمال سيئة واقتراف خطيئات تضره في المعاد، ولكن هذه الشرور انّما تكون في أشخاص قليلة أقلّ من أشخاص سالمين عن هذه الشرور والآفات، وفي أوقات أقلّ من أوقات العافية والسلامة عنها»[٢].

وقال في تقرير اشكال في مسألة الخير والشر والجواب عنه: «انّكم زعمتم أنّ الخير في العالم كثير والشرّ قليل ونحن إذا نظرنا في أنواع الكائنات وجدنا الإنسان أشرف الجميع واذا نظرنا الى اكثر أفراده وجدنا الغالب عليهم الشرور، لوجود أفعال قبيحة وأعمال سيئة وأخلاق وملكات ردية واعتقادات باطلة باطلة وبالجملة الغالب عليهم طاعة الشهوة والغضب بحسب القوة العملية ، والجهل المركّب بحسب القوة النظرية . وهذان الأمران مضرّان في المعاد، مولمّان للنفس، موجبان للشقاوة في العقبى، مانعان عن السعادة الأخروية، فيكون الشرّ غالباً على هذا النوع... وانه إذا كان ما يستر عن الإنسان من المعاصي أو يتصف به من الرذائل واقعاًبقضاء الله داخلا في قدره كما اعترفتم به فيجب وقوع تلك المعاصي والآثام منه بالضرورة شاء الإنسان أو أبى، وإذا كان وقوعها واجبا اضطراريا فلا يليق بالواجب جلّ الذي هو منبع الجود والاحسان عن أن يعاقب بذلك أهل العصيان ، ويعذّب الإنسان الضعيف العاجز على فعل يجب صدوره عنه على سبيل الاضطرار، فانّ ذلك ينسب الى خلاف مقتضى العدل والإحسان بل الى

---

(١) الأسفار ٧ / ٦٩.

(٢) قد تقدّم جواب الميرداماد ﷺ عن هذا الإشكال وأن الاعتبار بعلّو الكيف وان قلّ لا بكثرة الكم الناجي فراجع ولاحظ.

الجور والعدوان، وذلك محال على الواجب تعالى كيف و﴿**ان الله يأمر بـالعدل والإحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي...**﴾[1].

والجواب على مقتضى قواعد الحكماء انّ الله غني عن العالمين وبريء عـن طاعة المحسنين ومعصية المسيئين وانّما الوارد على النفس بعد مفارقة الدنيا انّما هو على تقصيرها وتلطيخ جـوهرها بـالكدورات المـؤلمة والظـلمات المـؤذية الموحشة لا أن عقابها لمنتقم خارجي يعاقبها ويؤديها وينتقم منها في أفعالها كما يتوهم النفوس العامة مما يرون من العقاب الحاصل في هـذا العـالم بـالأسباب الخارجية ، وليست الأمور الأخروية كذلك، فانّ العقوبات هنالك من لوازم أعمال وأفعال قبيحة ونتائج هيئات ردية وملكات سيئة ، فهي حمّالة الحـطب نـيرانـها ومعها وقود جحيمها فاذا فارقت النـفس البـدن مـتلطخة بـالملكات المـذمومة والهيئات المرذولة، وزال الحجاب البدني وفيها مادة الشعلات الجحيمية وكبريت الحرقات الباطنية والنيرانات الكامنة اليوم ـ فشاهدتها بعين اليقين وقد أحاطت بها سرادقها واحدقت بقلبها عقاربها وحيّاتها وعاينت مرارة شهوات الدنيا وتأذت بموذيات أخلاقها وعاداتها، وردت اليها مساوئ أفعالها ونتائج أعمالها كما قال الصادق‰ «**انّما هي أعمالكم تردّ إليكم**» وقال «**ربّ شهوة ساعة أورثت حزنا طويلا**» ....

الحكماء قائلون بالحسن والقبح عند الملّا صدرا

ثمّ ذكر[2] اعتراض الفخر الرازي ـ المتقدّم .

ذكره على نظرية العناية للحكماء ـ قال : «وهو من ركيك الاعتراضات على

---

(١) النحل ٩٠.

(٢) الاسفار ٧ / ٨٣.

الحكماء وانهم لما لم يقولوا بالحسن والقبح في الأفعال كما ذهب إليه المعتزلة ونفوا في أفعال الواجب تعالى الغرض بل قالوا بالايجاب، فاذن خوضهم في هذه المسألة من قبيل الفضول فانّ السؤال بـ«لم» غير وارد مع القول بالايجاب في الأفعال، أو مع القول بنفي التحسين والتقبيح فيها .

والجواب : أمّا أولاً : فانّهم ما نفوا الغاية والغرض عن شيء من أفعاله مطلقا بل انّما نفوا في فعله المطلق وفي فعله الأول غرضا زائداً على ذاته(تعالى) وأما ثواني الأفعال والأفعال المخصوصة والمقيدة فاثبتوا لكل منها غاية مخصوصة كيف؟ وكتبهم مشحونة بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها، كما يعلم من مباحث الفلكيات ومباحث الأمزجة والمركبات وعلم التشريح وعلم الأدوية وغيرها .

وأمّا ثانياً: فلما علمت غير مرّة أنّ فعله تعالى بعين الارادة والرضا المنبعثين عن ذاته بذاته والايجاب الحاصل منهما غير الجبر الذي يكون في المبادئ الطبيعية العديمة الشعور والمبادئ التسخيرية .

وأمّا ثالثاً : فهب أنّ الأمر كما زعمه ذلك حكيم ان يبحث عن كيفية ترتب الأفعال من مباديها الذاتية على وجه المناسبة وعدم المنافات، وان يبحث عن كيفية صدور الشرّ عمّا هو خير بالذات، فينبّه على ان الصادر منه اولا وبالذات هو الخير وان الشرّ غير صادر منه بالذات بل صدور الخيرات الكلية أدى الى شرور جزئية قليلة العدد بالاضافة الى تلك الخيرات العظيمة فلم يكن الصادر منه تعالى شرا أصلا، كيف؟ وبما ذكروه يدفع شبهة عظيمة من المجوس القائلين بشرك عظيم من اثبات اثنينية القديم سموهما «يزدان» فاعل الخير و«اهريمن» فاعل الشر، وكفى شرفا وفضلا لهم في بحث يدفع به ما هي بذر الشبهات كشبهة «ابليس» اللعين حين اعترض على الملائكة ـ الذين هم من أفاضل عالم السموات كما أن الحكماء من أفاضل طبقات الجنات ـ بأنّ اللّه لم خلقني وقد علم اني أضلّ عباده

عن الطريق، وأغويهم عن الصراط المستقيم فاجيب بالجواب القاطع لسؤاله على وجه الالزام للمجادل الذي لا يستعد لإدراك النهج البرهاني» انتهى .

أقول:

وقد نقلنا كلاً من الجواب الثاني والثالث مع عدم صلته الوثيقة بالمقام كي ننقل ما ذكره كلٌ من الحكيم السبزاوري﵀ والعلّامة الطباطبائي﵀ في ذيل مجموع[1] لاجوبة مما له صلّة بالحسن والقبح .

السبزواري : نسبة انكار الحسن والقبح للحكماء نشأت من عدم الفطنة بمقاصدهم

قال السبزواري ﵀ في ذيل نسبة الفخر الرازي للحكماء انّهم لم يقولوا بالحسن والقبح : «ان هذا إلا افك افتروه عليهم حاشاهم عن ذلك وكيف يقول الذين هم أبناء العقل واصلائه: بنفي التحسين والتقبيح العقليين، نعم لما كان الحسن والقبح عندهم بمعنى موافقة الغرض والمصلحة وخلافها ـ والحكماء باعتقاد هؤلاء نافون للغرض ـ نسبوه اليهم فكأنّهم يقولون : ينبغي للحكيم ان لا يقول به .

ولمّا كانت هذه المسألة من معارك الاراء لابأس بذكر طرف من الكلام فيه فنقول : اختلف في حسن الأشياء وقبحها، هل هما عقليان أو شرعيان؟ فذهب «الحكماء» و«الامامية» و«المعتزلة» الى الأول والأشاعرة الى الثاني.

ثمّ أنّ «المعتزلة» اختلفوا فذهب الأقدمون منهم الى ان حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيهما، وذهب بعض من قدمائهم الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا في الحسن والقبح جميعاً، وذهب «ابوالحسين» الى هذا في القبح دون

(١) الاسفار ج٧ ص٨٣ حاشية رقم ٢ .

الحسن، فقال : لا حاجة فيه الى صفة محسنة بل يكفي انتفاء الصفة المقبحة[١]، وذهب «الجبائي» الى ان ليس حسن الأفعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية ويختلفان بحسب الاعتبارات في لطمة اليتيم تأديبا وظلماً.

والمراد من كون الحسن والقبيح عقليين ان العقل يمكنه ان يفهم ان الفعل الفلاني ممدوح في نفس الأمر والآخر مذموم وان لم يرد به الشرع الأنور أو يمكنه فهم الجهة التي بها حسن الفعل فأمر به الشارع أو قبح فنهى عنه ان كان بعد ورود الشرع ، وعدم فهمه جهات الحسن والقبح في بعض الأفعال لا يقدح في عقليتها لانه يعلم اجمالا انّه لو كان خاليا عن المصلحة أو المفسدة يقبح عن الحكيم طلب فعله أو تركه والمراد من كونهما شرعيين انه لا يمكن للعقل إدراك الحسن والقبح وان فاعل هذا يستحق المدح وفاعل ذاك يستحق الذم، ولا إدراك جهات الحسن والقبح في فعل من الأفعال لا قبل ورود الشرع ولا بعده وقد يقال : المراد بالعقلية اشتمال الفعل على الجهة المحسنة أو المنقبحة سواء أدرك العقل تلك الجهة أم لا،

نظرية المثوبات صور الأعمال هي الحسن الذاتي

وبالشرعية: خلاف ذلك، فعلى العقلية الشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له في نفس الأمر، ولا يجوز في الفعل الذي أمر به ان ينهى عنه في ذلك

(١) قد علّق ﷺ على هذا لاموضع في شرحه للأسماء الحسنى حيث نقل التعليقة بألفاظها بقوله «بل يكفي انتفاء الصفة المقبحة ووجهه أن الوجود خير مطلق سواء في الذوات والصفات أو في الأفعال والحكماء ادّعوا بداهة هذا الحكم فالحسن غالب في الأفعال فيقتصر في الحكم بالتقبيح على ما فيه الجهة المقبحة والباقي باق على التحسين » وقال في الوجوه الاعتبارية«هذا في جانب القبح واضح وأمّا في جانب الحسن فلانّ المراد به النافعية في النظام فهو وراء الحسن الذي هو لازم خيرية الوجود كما مضى في الحاشية السابقة.

الوقت بعينه ولا فيما نهى عنه أن يأمر به كذلك نعم يجوز اذا اختلف الوقت كما في صورة نسخ الأحكام. وعلى الشرعية الشرع هو المثبت له لا الكاشف . وليس الحسن والقبح عائد الى أمر حقيقي في الفعل قبل ورود الشرع ويجوز التعاكس المذكور، ولا علاقة لزومية[١] بين فعل الصلاة مثلا ودخول الجنة، ولا بين اكل أموال الناس ظلما وأكل النار في الباطن، ولذا لو أدخل الله العبد المؤمن العابد الزاهد النار والكافر المشرك الجنة لجاز عند أصحاب هذا المذهب، بخلافه على مذهب التحقيق فانّ العلاقة اللزومية ثابتة عقلا بين الأفعال الحسنة والصور الملذة وبين الأفعال القبيحة والصور المؤلمة كما في الكتاب المجيد ﴿جزاءً بما كنتم تعملون﴾ و ﴿ جزاءً بما كنتم تكسبون ﴾ وقولهﷺ «انّما هي أعمالكم تردّ إليكم» وقولهم بنفي السببية والمسببية وجري عادة الله (تعالى) باطل .

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الحقّ هو عقلية الحسن والقبح للعلم الضروري باستحقاق المدح على العدل والإحسان والذم على الظلم والعدوان، وهذا العلم حاصل لكل عاقل وان لم يتدين بدين ولهذا يحكم به منكر الشرائع أيضاً «كالبراهمة»[٢] وأيضاً الحكم بحسن ما حسّنه الشارع أو قبح ما قبّحه يتوقّف على أنّ الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول واما بالشرع فيدور» انتهى .

---

(١) قد علّقﷺ على هذا الموضع في شرحه للاسماء الحسنى حيث نقل التعليقة بألفاظها بقوله:«وهذا مبنى على أصلهم الفاسد من نفي الوجوب ونفي السببية والمسببية كما سنشير اليه وما فرعوا عليه أفسد فان دخول السعيد العلمي في النار أو العملي أو بحسبهما جميعاً فيها مثل سلب الشيء عن نفسه وكذا في جانب الشقي» .

(٢) هم الذين يقولون بعدم وجوب البعثة على الله تعالى اذ في العقل كفاية عنها عندهم .

ابطال الارادة الجزافية مثبت للحسن والقبح الذاتي

وقال الطباطبائي في ذيل الجواب الثالث المتقدّم[١] ـ من انّه مبحث العناية في الحكمة يدفع به شبهة ابليس، وانه ما اجيب به ﴿لا يسئل عمّا يفعل﴾ ـ: «ظاهره انّه جواب الزامي اسكاتي والظاهر انه حجّة برهانية ويمكن تقريبه بوجهين: ـ ثمّ ذكر الوجه ـ الأول ثمّ قال، **ثانيهما**: انّ مؤاخذة الفاعل على فعله انّما يكون فيما اذا اقترن ما لا يملكه من الفعل، وكذا سؤاله عن فعله انّما يكون فيما اذا كان هناك ما لا يملكه من الأفعال وتردد فعله بين ما يملكه وما لا يملكه، والله (سبحانه) هو المالك على الاطلاق يملك كل شيء من كل وجه فلا معنى لسؤاله عن شيء من أفعاله، ولا يستلزم ذلك بطلان الحسن والقبح وارتفاع تأثير المصلحة وتجويز الارادة الجزافية لأن ملاك الحسن على هذا الوجه هو ملك الفاعل للفعل ولا يملكه إلا بموافقة الفعل للمصلحة وجهة الخير المرجحة فإذا كان الفعل ذا مصلحة بالذات ـ كالوجود الذي هو فعله (تعالى) ـ كان مملوكا لفاعله بالذات، فكان حسنا بالذات وارادة ما هو حسن ذو مصلحة ليست بإرادة جزافية وهو ظاهر. نعم يجوز السؤال عن الحكمة ووجه المصلحة في فعله (تعالى) بمعنى طلب العلم التفصيلي بها بعد العلم اجمالا بكونه لا يخلو عن المصلحة واما السؤال عن أصل المصلحة فلا كما عرفت.

قواعد فلسفية اخرى للبرهنة على الحسن الذاتي

أقول:

ينجلي ممّا تقدّم من كلام الأسفار والتعليقتين ما يلي:

---

(١) الاسفار ج٧ ـ ص٨٥، حاشية رقم ٢.

اولاً : أن الحسن والقبح الذاتي في الأفعال والذمّ والمدح هو للعلاقة اللزومية الثابتة بين تلك الأفعال وآثارها الكمالية أو النقائصية والصور الملذة أو المؤلمة.

ثانياً : أن مبحث النفس ونشأتها الأخروية أحد طرق البرهنة على الحسن والقبح الذاتي في الأفعال وهو مقتضى مسلك ان العقوبات والمثوبات لوازم الأعمال وانها صور الأفعال التي تنكشف في الآخرة .

ثالثاً : أن اثبات الغايات في الأفعال أيضاً هو أحد طرق البرهنة على الحسن والقبح الذاتي في الأفعال .

رابعاً : أن ابطال الارادة الجزافية في الفلسفة الإلهية يثبت الحسن والقبح الذاتي.

خامساً: أن قاعدة العلية في الفاعل المختار بمقتضى الأمر الثالث والرابع - برهان الحسن والقبح الذاتي.

إبطال مستند انكار الأشعري للحسن والقبح

وقال في[1] **تتمة ما تقدم:** «واكثر من يطيل حديث الخير والشر ويستشكل الأمر من يظن أن الأمور العظيمة الالهية من الأفلاك وما فيها ـ انما خلقت لأجل الانسان وان الأفعال الالهية منشأها ارادة قصدت بها أشياء واغراض على نحو ارادتنا واغراضنا في الأفعال الصادرة عنّا بالاختيار ولو تأمّل هذا الجاهل المحجوب عن شهود العارفين ادنى تأمل لدرى أن الأمر لو كان كما توهّمه ولم يكن هناك احكام مضبوطة وعلوم حقّة إلهية وضوابط ضرورية أزلاً وأبداً ما كان أحوال أولياء الله في الدنيا على هذا الوجه من المحن الشديدة ، وتسلط الاعادي والظلمة وأهل الجور عليهم وما كان احوال اعداء الله ـ من الفراعنة والدجاجلة ـ

---

(١) الاسفار : ٧/٨٧.

على ما وقع من تمكين أديانهم الفاسدة ومعتقداتهم الباطلة وآرائهم الخبيثة وسبيهم ونهبهم وطغيانهم وعداوتهم، لأن الارادة اذا كانت متجددة جزافية فما المانع من وقوع الأمر على نحو ما يلائم شهوة كل أحد فان كل ما يجعلونه مانعا عن وقوع الفعل على ما يوافق مطلوبهم ومآربهم. سيّما اذا اعدوا أنفسهم من أحباء الله والصالحين من عباده ـ فيقال: لما جميع من له هذه الارادة الجزافية بين دفع المانع وحصول المطلوب ولِمَ لَمْ يجمع بين السلامة عن الآفة وحصول المثوبة، بل يقال لم لم يرفع الكفر والجور من العالم حتى يملاء الأرض ازلاً وأبداً قسطا وعدلا، بل يجعل الأرض غير الأرض كما في الاخرة ونقية نورانية صافية من ادناس الكفر والفجور، فان قالوا التقدير الأزلي منعه عن ذلك، فيقال: كون التقدير الأزلي عنه واجب أو ممكن فان كان ممكن الطرفين واختار أحدهما فلابد من مرجح زائد كما هو رأيكم وترجيح الخير العام كان اولى اذ لا مصلحة للكافر في كفره وللشقي في شقائه، وان كان ذلك التقدير واجبا بحيث ما كان يصح الوجود إلا كما هو عليه فيثبت اللزوم فان قالوا: انه فعل ما شاء ولا يسئل عن «لم» فيقال: عدم السؤال بالمعنى الذي تصورتموه لأنه يحرق اللسان، أو لأن النظر ههنا حرام، أو لأن الحجّة لا تنتهي اليه، والأقسام كلّها باطلة، وان كان الأمر كما زعمتم بانه لا يسئل في المعقولات النظرية فكل ما يراد الحجّة عليه ـ حتى كون العالم مفتقرا في تخصيص جهاته الى المرجح وفي صفات الباري نفيا واثباتا وغيرها ـ فللخصم أن يقول لا يسئل عن «لم»

ضرورة التزام الحكيم بالحسن والقبح الذاتي

أقول:

ما أفاده ﷺ ابطال للارادة الجزافية، واثبات للعلاقة اللزومية بين الأشياء وغاياتها وبالتالي للحسن والقبح الذاتي للأشياء والأفعال بتوسط مسلك العناية

الإلهية ومن ثمّ يتبين أنّ الحكيم المذعن بأصول الفلسفة من قانون العلية وبطلان الارادة الجزافية والاتفاق لا يمكنه بحال من الأحوال انكار الحسن والقبح الذاتي في الأشياء والأفعال ولو بنحو السالبة الجزئية، وبذلك يتضح أن ما يوهمه من امكان صدق السالبة الجزئية في هذا الباب من كلمات ابن سينا ومن تبعه على ذلك، وإنّ الحسن والقبح ممكن الصدق بنحو الموجبة الجزئية، ممّا لا أساس له، اذ تأدّي الأشياء الى غاياتها ضرورة وهي اما كمال أو نقص . نعم صدق السالبة الجزئية بمعنى عدم مطابقة جميع ما يستحسن أو يستقبح عند غالب الناس للحسن والقبح الذاتي في الواقع لا غبار عليه، ولكن هذا غير حديث انكار الحسن الذاتي في الجملة .

تساوق المدح والحمد الشرعي والعقلي مع الكمال والذمّ والتقبيح كذلك مع النقص والعدم

وقال[1] في بيان كمية أنواع الخيرات والشرور الاضافية : «وأمّا الخيرات والشرور المنسوبة الى النفوس الإنسانية من جهة دخولها تحت الأوامر والنواهي الدينية والأحكام والأفعال الناموسية فجميعها ـ سواء عدّ من الخيرات كالقيام والصيام والحج والعمرة والزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وصلة الرحم وعيادة المريض وتشييع الجنازات وزيارة القبور لأولياء الله وغير ذلك من الطاعات أو عدّ من الشرور والمعاصي كالزنا والسرقة والنميمة والقتل وأكل مال اليتيم والظلم والجور والطغيان وأشباهها من المعاصي ـ أمور وجودية والوجود لا ينفك عن خيرية ما، فكلّ منها كمال وخير للإنسان لا بما هو إنسان ـ أي باعتبار

(١) الأسفار ٧ / ١٠٤.

الجزء النطقي له بل بإعتبار القوى المتعلقة بحيوانيته المطلقة وان الذمّ العـقلي أو الشرعي لا يترتب عليها الا باعتبار تعينها ونسبتها الى الجوهر النطقي الذي يكون كمالها في كسر قوتها الشهوية والغضبية واكتسابها هيئة استعلائية عليها ويكون نقصها في انقهارها عن البدن وانفعالها عن القوى الجرمانية، فانّ انفعال النفس عن الاداني والأسافل من شقاوتها وبعدها عن رحمة اللّٰه وعدم مناسبتها الى ملكوته الأعلى، فلو قطع النظر عمّا يؤدي اليه هذه الأفـاعيل المـذمومة بـحسب العـقل والشرع والقياس الى الجزء الأشرف من الإنسان لانقلب الذمّ مـدحاً والتـقبيح حمداً بحسب الحقيقة وبحسب نسب آخر أكثر من تلك النسبة مثلاً الشهوة مذمومة والزاني والزنا مذمومان عقلاً وشرعاً ولا شك ان حقيقة الشهوة وماهيتها هي قوة جبلية سارية في وجود النفس ، ولا شك انّها ظل صفة شوقية من صفات الملائكة المقرّبين المهيّمين، كما انّ الغضب في الإنسان ظل لقـاهرية القـواهـر العـلوية ، فيكون لا محالة محمود في ذاته ألا ترى ان العنّة كيف ذمت في نفسها وكذا الزاني باعتبار انه إنسان والزنا باعتبار انّه وقاع فعل كمالي لو لم يقدر الإنسان عليه كان ناقصا مذموماً فالشهوة باعتبار حقيقتها التي هي الحب وباعتبار تعينها في الصورة الذكورية والانوثية وكونها سبب حفظ النوع وتوليد المثل ومـوجبة للـذة كـمال محمود بذاته، وكذا الزنا (باعتبار) ان قطع النظر عن العارض المذكور كان محموداً حسناً في نفسه وباعتبار سائر النسب فانقلب الذم حمداً في الجميع، ولم يبق توجه الذم والتقبيح الا الى عدم طاعة الشهوة للعقل وترك سياسته لها فكونه مذمومة انّما هو بالاعراض عن حكم العقل والشرع حـتى أدّى فـعلها الى انـقطاع التـنسب والارث والتربية للأولاد، واختلال النظام لأجل التنازع ووقوع الهرج والمـرج والفتنة، وكلّها امور عدمية راجعة الى اعتبار التعين الخلقي والنقائص الامكـانية وأوصاف الممكنات باعتبار امكانها وعدميتها وقصورها فـي المـوجودية، وإلا

فالوجود والوجوب وأحكامهما من الفعلية والتمام والكمال والبقاء والبهجة والعشق واللذة كلّها خير ومحمود ومؤثر فالأمر حمد كلّه وليس في الوجود ما هو مذموم حقيقة بل اعتباراً فقط ».

المعصية المذمومة في الشرع هي حيثية عدمية ونقص

وعلّق الطباطبائي ﷺ[١] **ـ على قوله في الابتداء أن الخيرات والشرور جميعها أمور وجودية ـ:** «فيه تأمّل بل حيثية المعصية في الأفعال جهات عدمية والدليل على ذلك أن كل معصية من المعاصي يماثلها من نوع فعلها طاعة لا يفرق بينهما إلا ما في أحدهما من موافقة الأمر الشرعي أو العقلي وفي الاخر من مخالفته وتركه كالزنا والنكاح وأكل مال الغير ظلما أو برضى منه والقتل ظلما أو قصاصاً، فعنوان المخالفة والترك هو جهة المعصية في الفعل وهو معنى عدمي غير موجود، ولذلك وقعت في الكلام الإلهي نسبة عامة الأشياء الى الخلق والحسن، ونسبة المعصية الى السوء وتسميتها سيئة قال تعالى **﴿الله خالق كلّ شيء﴾** وقال **﴿الذي أحسن كلّ شيء خلقه﴾** وقال **﴿بئس الاسم الفسوق﴾** ولعل المصنف أراد بكونها موجودة موجودية الأفعال المعنونة بعناوين المعاصي، ويشهد به ما في ذيل كلامه من ارجاعه الذمّ والقبح في الغيبة والزنا الى مخالفة الأمر وترك الطاعة».

وقال[٢] **في بيان أنّ العالم في غاية الجودة وأفضل نظام:** «انّ الأمور الواقعة في هذا العالم لمّا كان نظامها متعلقا بحركات الأفلاك وأوضاعها ـ ونظام الأفلاك ظل لنظام عالم القضاء الالهي الذي قد علمت أنّه في غاية التمام والكمال ـ ولما تبيّن

---

(١) الاسفار: ١٠٢/٧، حاشية رقم ١.

(٢) الأسفار ٧ / ١١١.

وتحقق مراراً انّ هذه الموجودات غير صادرة على سبيل البخت والاتفاق (كما نسب الى ديمقراطس) ولا على طريقة الارادة الجزافية (كما توهّمه الأشاعرة) ولا عن إرادة ناقصة وقصد زائد كارادتنا المحوجة الى دواع خارجة عن ذاتنا ولا بحسب طبيعة لا شعور لها بذاتها فضلاً عن شعور بما يصدر عنها (كما ذهبت اليه أوساخ الدهرية والطباعية) بل النظام المعقول المسمّى عند الحكماء بالعناية مصدر لهذا النظام الموجود فيكون في غاية ما يمكن من الخير والفضيلة، فعلى هذا يلزم ان لا يكون في هذا العالم بالنظر الى الأسباب والعلل أمر جزافي أو اتفاقي بل كلّه ضروري فطري بالقياس الى طباع الكل سواء كان طبيعياً بحسب ذاته كحركة الحجر الى أسفل أو قسريا كحركته الى فوق أو إرادياً كحركة الحيوان على وجه الأرض إذ كل ما يحدث في عالم الكون فيجب عن سبب، اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد وير تقيسلسلة الأسباب الى مبدء واحد يتسبب عنه الأشياء على كيفية علمه بها وحكمته وعنايته».

وقال[1] **في العناية في خلق الإنسان**: «ثمّ انّك قد علمت ان لك قوة طبيعية بها تشارك النبات وهي منبثة في جميع البدن منبعها الكبد وقوة اخرى تشارك الحيوان منبثة في الأعضاء تشارك بها الحيوان كلّه ومنبعها القلب وقوة أخرى نفسانية أخص منها تشارك بها بعض الحيوان منبعها الدماغ، وأخرى أشرف ممّا سبق كلّه لا تشارك بها الحيوان بل الملائكة فقط، فاعطاك الله بحسب كلّ منها أخذاً وتركاً للمنافع والمضار، فاللذان بحسب القوة الأولى يسميان بالجذب والدفع واللذان بحسب القوة الثانية يسميان بالميل والنفرة، واللذان بحسب القوة الثالثة يسميان بالشهوة والغضب واللذان بحسب القوة الرابعة يسميان بالإرادة والكراهة فخلقها الله فيك مسخرتين تحت إشارة العقل المعرف للعواقب، كما

---

(١) الأسفار ٧ / ١٣٣.

خلق الشهوة والغضب مسخرتين تحت إدراك الحسن فتم بها انتفاعك بـالعقل اذ مجرد المعرفة بان هذا يضرك وهذا ينفعك لا يكفي في الاحتراز عنه أو في طلبه ما لم يكن لك إرادة بموجب المعرفة أو كراهة وبهذه الارادة افردك لله عن البـهائم اكراماً وتعظيما لبني آدم، كما افردك عنها بمعرفة العواقب» .

وقال[1] **في البرهان على اشتياق جميع الموجودات الكمال المطلق وهو اللـه (سبحانه) :** «اعلم أنّ الله سبحانه قد قرر لكل موجود من المـوجودات العـقلية والنفسية والحسية والطبيعية كمالاً وركز في ذاتنا عشقا وشوقا الى ذلك الكـمال وحركة الى تتميمه فالعشق المجرد عن الشوق يختص بالمفارقات العقلية التي هي بالفعل من جميع الجهات ولغيرها من اعيان الموجودات التي لا تخلو عن فـقد كمال وفيها القوة والاستعداد عشق وشوق ارادي بحسبه أو طبيعي بحسبه عـلى تفاوت درجات كلّ منهما، ثمّ حركة تناسب ذلك الميل اما نفسانية أو جسـمانية والجسمانية اما كيفية كما في المركبات الطبيعية أو كمية كما في الحيوان والنبات خاصّة أو وضعية كما في الأفلاك أو اينية كما في العناصر.

والبرهان على ذلك انّك قد علمت ان الوجود كله خير ومؤثر ولذيذ ومقابله ـ وهو العدم ـ شرّ وكريه ومهروب عنه ... فاذن كل ناقص يتنفر عن نقصه وينزع منه الى كماله ويتمسك به عند نيله فيكون كلّ شيء لا محالة عاشقا لكماله مشتاقا اليه عند فقده فالعشق حاصل للشيء دائما سواء في حال وجود كماله أو في حال فقد ذلك الكمال واما الاشتياق والميل فانما يحصلان للشيء حال فقدان الكمال» .

أقول:

في هذه العبارات تنصيص على ما يلي:

---

(١) الاسفار: ١٤٩/٧.

اولاً : انّ حدّ المدح والحمد والحسن هو بالكمال وأن حـدّ القـبح والذم هـو بالنقص والعدم.

ثـانياً: أنّ الذمّ والقبح الشرعي هو لنقص وجهة عدمية كشف عنها الشرع فـي الفعل وكذلك المدح والحسن الشرعي هو لجهة كمال كشف عنها.

ثالثاً: أن قانون العلية حيث يبطل الإرادة الجزافية فبالتالي هو يبطل الإرادة من دون غرض والغرض هو الكمال المطلوب من الفعل فبالتالي يثبت الحسن والقبح الذاتي في الأفعال .

رابعاً: أنّ الإرادة حيث تنبعث من الاعتقاد العلمي، فيكون العقل هـو المشـير والمحرك لها عبر ادراكه للقضايا.

خامساً: أن حب الكمال فطري وكراهة العدم والنقص فـطرية أيـضاً فـللأول الشوق والميل والحركة وللثاني التنفر والهروب .

وقال[1] في اثبات النبي وانّه لابد في الوجود رسول من الله ليعلم الناس طريق الحق ويهديهم الى صراط مستقيم : «انّ الإنسان غير مكتف بذاته فـي الوجـود والبقاء لأنّ نوعه لم ينحصر في شخصه فلا يعيش في الدنيا إلا بتمدن واجـتماع وتعاون فلا يمكن وجوده بالانفراد فافترقت اعدادٌ واختلفت أحزاب وانـعقدت ضياع وبلاد فاضطروا في معاملاتهم ومناكحاتهم وجناياتهم الى قانون مرجوع اليه بين كافّة الخلق يحكمون به بالعدل وإلا تغالبوا وفسد الجميع وانقطع النسـل واختل النظام لما جبل عليه كلّ أحد من انّ يشتهي لما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فيه .

وذلك القانون هو الشرع ولابد من شارع يعيّن لهم منهجاً يسـلكونه لانـتظام معيشتهم في الدنيا ويُسن لهم طريقاً يصلون به الى الله ويفرض عليه ما يذكرهم

(١) الشواهد الربوبية ـ في المناهج السلوكية ـ ص ٥٣ . طبعة مركز نشر دانشگاه مشهد.

أمر الآخرة والرحيل الى ربّهم وينذرهم يوم ينادون فيه من مكان قريب وينشق الأرض عنهم سراعاً ويهديهم الى صراط مستقيم.

ولابد ان يكون إنساناً لأن مباشرة الملك لتعليم الإنسان على هذا الوجه مستحيل ودرجة باقي الحيوانات أنزل من هذا ولابد من تخصصه بآيات من الله دالة على انّ شريعته من عند ربّهم العالم القادر الغافر المنتقم ليخضع له النوع ويوجب لمن وفّق لها، أن يقرّ بنبوّته وهي المعجزة وكما لابد في العناية الإلهية لنظام العالم من المطر والعناية لم يقتضر على ارسال السماء مدراراً لحاجة الخلق فنظام العالم لا يستغني عن من يعرّفهم صلاح الدنيا والآخرة .

نعم من لم يهمل انبات الشعر على الحاجبين للزينة لا للضرورة وكذا تقعير الاخمص في القدمين كيف اهمل وجود رحمة العالمين وسائق العباد الى رحمته ورضوانه في النشأتين.

فانظر الى عنايته في العاجل والى لطفه كيف اعدّ لخلقه بايجاد ذلك الشخص مع النفع العاجل السلامة في العقبى والخير الآجل فهذا هو خليفة الله في أرضه.

وقال[1] في الاشراق الثاني فيما يجب على كافّة الناس في الشريعة : «فهذا النبي يجب ان يلزم الخلائق في شرعه الطاعات والعبادات ليسوقهم بالتعويد عن مقام الحيوانية الى مقام الملكية .

فمن العبادات ما هي وجودية نفعها كالصلوات والأذكار على هيئة الخضوع والخشوع فيحركهم بالشوق الى الله أو يعم نفعها لهم ولغيرهم كالصدقات والقرابين في هيكل العبادات .

ومنها ما هي عدمية تزكيهم امّا يخصهم كالصيام أو يعمهم وغيرهم كالكف عن

---

(١) الشواد الربوبية / ٣٦١.

الكذب وايلام النوع والجنس والصمت ويسنّ عليهم أسفاراً ينزعجون فيها عن بيوتهم طالبين رضا ربّهم ويتذكرون ﴿يوماً من الأجداث الى ربّهم ينسلون﴾ فيزورون الهياكل الالهية والمشاهد النبوية ونحوها ويشرع لهم عبادات يجتمعون عليها كالجمعة والجماعات فيكسبون مع المثوبة التودد والايتلاف والمصافات ويكرر عليهم العبادات والأذكار في كل يوم وإلا فينسون ذكر ربهم فيهملون.

وقال[1] **في الاشراق الخامس في الاشارة الى أسرار الشريعة وفائدة الطاعات:**

«قد أومأنا لك فيما مضى الى أنّ حقيقة الإنسان حقيقة جمعية ولها وحدة تألفية كوحدة العالم ذات مراتب متفاوتة في التجرد والتجسم والصفاء والتكدر ولهذا يقال له: «العالم الصغير» لأن جملته منتظمة من مراتب موجودات العالم التي على كثرتها منحصرة في أجناس ثلاثة في كل جنس طبقات كثيرة متفاوتة لا يحصى عددها إلا الله، وهي العقليات والمثاليات والمحسوسات.

فكذلك الإنسان كما مر مشتمل على شيء كالعقل وشيء كالنفس وشيء كالطبع ولكل منهما لوازم وكماله في أن ينتقل من حد الطبع الى حد العقل ليكون أحد سكان الحضرة الإلهية وذلك اذا تنوّر باطنه بالعلم وتجرّد عن الدنيا بالعمل وكما أن طبقات العالم الكبير كلّها بحيث يجمعها رباط واحد بعضها يتصل ببعض كسلسلة واحدة يتحرك أوّلها بتحرك آخرها بان يتنازل ويتصاعد الآثار والهيئات من العالي الى السافل ومن السافل الى العالي على وجه يعلمه الراسخون في العلم.

فكذلك هيئات النفس والبدن يتصاعد ويتنازل من أحدهما الى الآخر، فكل منهما ينفعل عن صاحبه فكل صفة جسمانية أو صورة حسية صعدت الى عالم النفوس صارت هيئة نفسانية وكل خلق أو هيئة نفسانية نزلت البدن حصل له انفعال يناسبه واعتبر بصفة الغضب كيف يوجب ظهورها في البدن احمرار وجهه

---

(١) نفس المصدر ـ ص ٣٦٦.

وحرارته وبصفة الخوف كيف يؤثر في اصفراره.

وكذا الفكر في المعارف الإلهية وسماع آية من صحائف الملكوت كيف يوجب اقشعرار البدن ووقوف اشعاره واضطراب جوارحه وانظر كيف ينقلب صورة المحسوس الجزئي معقولة كلية اذا انتقل من آلة الحسّ الى القوة العاقلة وكان مشهوداً في عالم الشهادة فصار غايبا عن هذا العالم وعن الابصار حاضرا بين يدي بصيرة العقل والاعتبار.

فاذا تقرر عندك هذا الأمر فاعلم: انّ الغرض من وضع النواميس وايجاب الطاعات هو استخدام الغيب للشهادة وخدمة الشهوات للعقول وارجاع الجزء الى الكل وسياقة الدنيا الى الآخرة وتصيير المحسوس معقولاً والحث عليه والزجر على عكس هذه الأمور لئلا يلزم الظلم والوبال ووخامة العاقبة وسوء المآل كما قال بعض الحكماء:

اذا قام العدل خدمت الشهوات للعقول واذا قام الجور خدمت العقول للشهوات فطلب الآخرة أصل كل سعادة و«حب الدنيا رأس كل خطيئة» وليكن هذا عندك اصلا جامعاً في حكمة كل مأمور به أو منهى عنه في الشريعة الإلهية على لسان التراجمةعليهم السلام فانّك اذا تدبرت في كل ما ورد به الحكم الشرعي لم تجده خاليا من تقوية الجنبة العالية فاحفظ جانب الله وملكوته وحزبه في كلّ ما تفعله أو تتركه وارفض الباطل واعرض عن الشهوات وحارب اعداء الله فيك من دواعي الهوى وجنود الشياطين بالجهاد الأكبر ليفتح لك باب القلب وتدخل كعبة المقصود «في سور له باب باطنه الرحمة وظاهره من قبله العذاب»[١]

---

(١) مقتبس من آية ١٢ من سورة الحديد في قوله تعالى ﴿فضرب بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب﴾

أقول :

يرشح من كلماته الأمور التالية:

اولاً: أنّه ما يثبته المتكلمون بقاعدة اللطف أو الحسن والقبح، يصحّ اثباته بقاعدة العناية الإلهية كضرورة القانون الإلهي لنظام الاجتماع المدني المسمّى بالشريعة، وضرورة الشارع الرسول المدبّر المطاع، وضرورة المعجزة ووجه كشفها الإنّـي عن رسالته الإلهية، وضرورة وجود خليفة لله في أرضـه «اللـهمّ بـلى لا تـخلو الأرض من حجّة» .

ثانياً: أن أفعال الشريعة والقانون الإلهي كـمالية مـوصلة الى اللـه، وغـاياتها مختلفة في الابتداء والتوسط والانتهاء الى الغاية القصوى كما أنّ بتطبيق أفـعال النفس على مقررات الشريعة يحصل وصـول الجـميع الى الكـمالات المـطلوبة المنشودة، وهو معنى العدل والظلم بخلاف ذلك وعكسه .

وأنّ العدل هو تسخير الشهوات للعقول والظلم تسخير العقول للشهوات، وهذا بلحاظ كمال القوة الناطقة فالعدل وصول الشيء الى كماله والظلم عدم ذلك .

وأنّ طلب الآخرة حيث هو طلب الكمال الاتم الدائم فهو غرض وحكمة كل قانون شرعي وطلب الدنيا حيث هو طلب الكمال الداثر الزائل ـ والذي هو كمال مؤقت لبعض القوى الدانية للنفس ـ فهو المخالفة للشرع المسمّى بالخطيئة .

ثالثاً : حيث ـ أنه بيّن النفس والبدن تأثير متقابل فلذلك كانت أفعال الجوارح محدثة في النفس هيئات كمالية نورانية، أو هيئات ظلمانية دركية ناقصة، وكذلك في انفعال الجوارح عن أفعال الجوانح .

❁ ❁ ❁

مذهب الحكيم السبزواري ﵀

وقد تقدّم نقل تعليقته الضافية على نسبة الفخر الرازي انكار الحسن والقبح للحكماء حيث نفى تلك النسبة وذكر أنّ الموجب لهذا الوهم هو ما رأوه من نفي الحكماء للغرض في الفعل الكلي للباري وراء الذات الواجبة، والحال انّهم لا ينفون الأغراض بمعنى الغايات الكمالية للأشياء كما هو مقتضى قانون العلّية في الفاعل المريد المختار، ومقتضى إبطال الإرادة الجزافية والاتفاق ومقتضى كون العقوبات والمثوبات هي صور الأعمال.

وقد نصّ ﵀ على ضرورية حصول العلم بحسن العدل والإحسان والمدح عليهما وقبح الظلم والعدوان والذم عليهما واستشهد على ذلك بحكم البراهمة بذلك مع انكارهم للشرائع، وأنّ الحكم بحسن ما حسّنه الشارع وقبح ما قبّحه ـ كما هو مسلك الأشعري ـ يتوقّف على أن الكذب قبيح لا يصدر عن الباري وأن الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن عبث وسفه لا يليق به وهو إما بالعقل والفرض عدم حكمه بذلك أو بالشرع فيجيء الدور[1].

وقال[2] في شرحه للأسماء الحسنى : «حقيقة الحمد اظهار كمال المحمود وشرح جماله وجلاله».

وقال في شرح «يا ربّ البيت الحرام» وكلامه في أسرار الحج[3] «...انّ

---

(١) وهذا أحد الأدلة التي أقامها متكلمي العدلية على الحسن والقبح.

(٢) شرح الأسماء الحسنى / ص ١٣٢، عند قوله ﵇ : يا خير الحامدين.

(٣) المصدر السابق ـ ص ٣١٤.

المقصود من الرمي والتهرول ونحوهما محض اظهار الرقّية والعبودية كما قيل: «انّ بمثل هذه الأعمال يظهر كمال الرق بخلاف سائر العبادات كالزكاة التي هي احسان مستحسن وللعقل اليه سبيل والصوم الذي هو كسر الشهوة التي هي عدو الله وتفرغ للعبادة بالكف عن الشواغل وكالركوع والسجود في الصلاة التي هي تواضع لله وللنفوس انس بتعظيم الله وأمّا امثال الرمي والتهرول فلا اهتداء للعقل الى أسرارها فلا يكون في الاقدام عليها باعث غير الأمر المجرد وقصد الامتثال وفيه عزل للعقل عن تصرفه وتصريف النفس والطبع عن محل انسه المعين على الفعل فانّ كلما أدركه العقل وعرف وجه الحكمة في فعله مال الطبع اليه ميلا ما فيكون ذلك الميل معينا للأمر وباعثاً على الفعل فلا يكاد يظهر كمال الرق والانقياد»

اقول منظور هذا القائل: ان المصالح في الأفعال الشرعية بعضها واضح وبعضها خفيّ وبعضها أخفى لا يهتدي إليها أكثر العقول وإلا فاوامر الحكيم ونواهيه كلّها ذوات حكم ومصالح وكلمات العلماء مشحونة بذلك مثل علل فضل بن شاذان وغيره كيف وعقلية الحسن والقبح تشهد بذلك وسنبيّن إن شاء الله تعالى...» انتهى.

وقال[1] في شرح «يارب الحل والحرام» : «أي ما يحلّ فعله سواء كان مع المنع من الترك وهو «الواجب» أو مع جواز الترك على مرجوحية وهو «المندوب» أو على راجحيةٍ وهو «المكروه» أو على مساواة وهو «المباح» فالمراد بـ«الحل» الجواز بالمعنى الأعم من الجواز بمعنى التساوي للطرفين، أعني ما هو الجنس له وللثلثة الأخرى وما يحرم فعله هو «الحرام» وهذه هي «الأحكام الخمسة الشرعية» وتسميتها شرعية ليس معناها أنّها ليست عقلية بل ان الشرع كاشف عن أحكام العقل كما هو قاعدة التحسين والتقبيح العقليين؛... اذ قد اختلف في حسن

---

(١) المصدر السابق ـ ص ٣١٨.

الأشياء وقبحها، أأنّهما عقليان أو شرعيان فذهب الحكماء والإمامية والمعتزلة الى الأول والأشاعرة الى الثاني...» .

ثم ذكر عين ما تقدم نقله من تعليقته على الأسفار ، ثم قال[1] :

«وقد وجه الأشاعرة مذهبهم بتحرير محل النزاع وتثليث معان الحسن والقبح:

الأول : صفة الكمال وصفة النقص .

والثاني : موافقة الغرض ومخالفته المعبّر عنهما بالمصلحة والمفسدة وهذان مدركهما العقل عندهم أيضاً .

والثالث : استحقاق الثواب والعقاب من الله في أحكامه وهذا المعنى محلّ النزاع[2] وليس عقلياً عند الأشاعرة فيجيبون عن الأول بأنّ جزم العقلاء بالحسن والقبح في الأمور المذكورة أعني العدل والإحسان ومقابلهما بمعنى الملائمة للغرض والمنافرة له أو صفة الكمال والنقص مسلّم لكن لا نزاع فيهما وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع. واستشكله بعض من القائلين بالعقلية وأنت خبير بسهولة اندفاعه فانّ صفة الكمال وصفة النقص وموافقة الغرض ومخالفته اذا كانت في الأفعال الاختيارية رجعت الى الممدوحية والمذمومية والمدح والذم أعم من أن يكونا من قبل العقلاء أو من قبل الله تعالى واستحقاق مدحه تعالى وذمّه استحقاق ثوابه وعقابه فكون الاحسان مثلاً حسناً بمعنى كونه صفة كمال مثلا معناه استحقاق فاعله المدح ومن جملته مدح الله تعالى واستحقاق ثوابه فاذا اعترفتم

---

(١) المصدر السابق ـ ص ٣٢٠.

(٢) قد علّق (قده) في الشرح على هذا الموضع بقوله : «أقول هذا أيضا عقلي اذ الملازمة العقلية متحققة بين العمل السيء وسوء المآل وشرّ العاقبة كأكل مال اليتيم ظلماً وأكل النار باطنا كالعلاقة العقلية بين النهمة ووجع البطن أو سوء الهضم أو نحوهما ومن جهة الملازمة العقلية لا ينافي العقوبات الاخروية عدل الله تعالى ورحمته لأنّها لوازم الأعمال وكذا لا ينافيهما الخلود لأنه لازم النيات والملكات ومن هذا الباب تجسّم الأعمال وتصويرهما بصور أخروية .

بعقلية حُسن الإحسان وممدوحية فاعله عند العقل بمعنى صفة الكمال أو موافقة الغرض، لزمكم الإعتراف بعقليته بمعنى ممدوحية فاعله عند الله تعالى اذ كلّ ما هو ممدوح أو مذموم عند العقل الصريح بالضرورة أو بـالبرهان الصـحيح فـهو ممدوح أو مذموم في نفس الأمر وإلا لتعطّل العقل ولتطرق الطريقة السوفسطائية وكل ما هو ممدوح أو مذموم في نفس الأمر فهو ممدوح أو مذموم عند الله وإلا لزم جهله بما في نفس الأمر تعالى عن ذلك علوا كبيرا على انّ منع جزم العـقلاء بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه في المذكورات مكابرة غير مسموعة.

وقد يستشكل دعوى الضرورة في القضية القائلة بأن العدل حسن والظلم قبيح بأنّ الحكماء جعلوهما من المقبولات العامة التي هي مادة الجدل فـجعلهما مـن الضروريات التي هي مادة البرهان غير مسموع.

والجواب أن ضرورة هذه الأحكام بمرتبة لا يقبل الإنكار بل الحكم ببداهتها أيضا بديهي غاية الأمر انّ هذه الأحكام من العقل النظري باعانة[1] العقل العملي بناء على أنّ فيها مصالح العامّة ومفاسدها وجعل الحكماء ايّاها من المـقبولات العامّة ليس الغرض منه إلا التمثيل للمصلحة أو المفسدة العامتين المعتبر فيه قبول عموم الناس لا طائفة مخصوصين وهذا غير مناف لبداهتها اذ القـضية الواحـدة يمكن أن تدخل في اليقينيات والمقبولات من جهتين فيمكن اعتبارها في البرهان والجدل باعتبارين.

ثمّ انّ الحقّ في النزاع الثاني[2] من الذاتية وغيرها قـول الجـبائي مـن كـون

---

(١) قد علّق ﷺ ههنا بقوله: «ولا بأس به كما لا يضرّ اعانة الحس في علم العقل النظري ببداهة المحسوسات؛ فانّ البديهي ما لا يتوقّف على النظر والفكر وان توقّف على أساس وتجربة ونحوهما.

(٢) المتقدّم في كلامه في الشرح والتعليقة أيضاً من أن الحسن والقبح للأفعال لذواتها أو هما لصفات فيهما. وكلا القولين يلتزمان بواقعية الحسن والقبح وعقليته.

الحسن والقبح لوجوه واعتبارات واضافات كما اختاره الشيخ المحقق البهائي العاملي ﷺ العزيز في زبدة الأصول وحواشيه، اذ لو كانا ذاتيين لما اختلفا سواء استند الى نفس الذات أو الى صفة لازمة لها والتالي باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمّن الكذب انقاذ النبي من الهلاك والصدق اهلاكه. وقولهم انّ الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه، إلا أنّ ترك انقاذ النبي أقبح منه، فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الأقبح، قبيح، اذ الكذب هاهنا واجب لتخليص النبي ﷺ، وكلّ واجب لابد له من جهةٍ محسنةٍ، فان كان حسنا بالنسبة الى التخليص فآل الأمر الى الوجوه والاعتبارات.

وأيضاً لو كانا ذاتيين لزم اجتماع النقيضين فانّ من قال: «أكذب غدا» لو صدق في أحد كلاميه اليومي والغدي لكان حسنا لصدقه، وقبيحا لاستلزامه الكذب؛ وليت شعري كيف يكونان ذاتيين للمهيات وهي تعقل بدونهما فان المهية من حيث هي ليست إلا هي، أو للوجود ولا اسم ولا رسم لحقيقته. ولعل مرادهم بالذاتي ما يقابل الغريب، كما هو المستعمل في قولهم: العرض الذاتي للموضوع ما يلحقه لذاته لا ما هو المستعمل في باب الكليات الخمس. وليسا ذاتيين بهذا المعنى أيضا كما لا يخفى.

ويمكن التوفيق بين الرايين بكونهما ذاتيين للأفعال مع الاعتبارات والاضافات كما في لطمة اليتيم مع حيثية التأديب أو مع حيثية العدوان وشرب الخمر مع التداوي أو التشهي وظهر من نفي القول بالذاتية حال الباقي.

وملاك الأمر عند الأشاعرة في القول بالشرعية قولهم بالجبر وان العبد مضطر في فعله والأفعال والاضطرارية لا توصف بالحسن والقبح عند العقل وسيأتي الكلام فيه عن قريب.

وان اختلج بوهمك الجمع بين المذهبين بان مراد من نفى عقليتهما ان العقل الجزئي لا يفهم الحسن والقبح أو جهتيهما بل الشرع أي العقل الكلي يدرك الكل، فَأَزِحه بما تلونا عليك أن مُدرَك العقل الجزئي بالضرورة، أو بالنظر الصحيح، مطابق لنفس الأمر. والمتكفل لابانة صحّته وسقمه هو علم الميزان وأيضا الأشعري يصرّح بنفي الجهة المحسنة أو المقبحة وبجواز أن يأمر الشارع بما نهى عنه أو نهى عما أمر به في شيء واحد بشخصه ووقت واحد بعينه وأنت قد ذكرت ان ههنا جهة محسنة أو مقبحة ولكن لا يدركهما عقولنا فاين هذا من ذاك؟!

وبالجملة هذه مسألة عظيمة معركة الأراء يبتني عليها كثير من مسائل الكلام والأصول وعليها مدارها وهي قطب رحاها فليعذرني اخواني ان بسطت القول فيه قليل بسط» انتهى.

أقول:

قد نبّه ﷺ وحقق عدّة نقاط:

الأولى: أن حدّ المدح والحمد والثناء والتحسين والاطراء هو اظهار الكمال في الشيء والاخبار بذلك، وكذا في طرف الذمّ والتقبيح واللوم والعتاب. وهما على ذلك ماهيتان وقضيتان تقبلان الصدق والكذب بعد وجود مطابق عيني لهما، فاظهار الكمال بصدق اذا كان متحققاً للشيء في الواقع، ويكذب اذا لم يكن متحققا، لا أن المدار فيهما على الاعتبار والمواضعة والتباني بين العقلاء.

الثانية: ان مقتضى الحسن والقبح الذاتي هو اشتمال الأفعال المأمور بها أو المنهي عنها على حِكَمٍ ومصالحَ أو مفاسد، فيكون الشرع كاشفاً عن تلك الجهات في تلك الأفعال لخفائها عن ادراك عقولنا الجزئية غير المحيطة بخفايا الواقعيات.

الثالثة: أن مقتضى قاعدة التحسين والتقبيح العقلي هو كون الأحكام الشرعية الخمسة أحكاماً عقلية أيضاً وقد تقدم شرح الحكم في باب قضايا العقل العملي

من أن الضرورة فيه امّا بمعنى ضرورة وجود الفعل ووساطته في الوصول الى الكمال المعين أو بمعنى ضرورة حصول الطلب والشوق الذاتي عند ادراك الكمال المتحقق بذلك الفعل بمقتضى الفطرة السليمة في النفس البشرية المجبولة على حب وطلب الكمال. وهذا معنى ما يقال أن كلما حكم به الشرع فهو حكم العقل أو مما يحكم به العقل أيضاً.

الرابعة: أنّه ﷺ في الجواب عن تثليث معاني الحسن والقبح حام وكاد أن يقع على وجه الجواب الصحيح المتقدّم نقله عن الحكماء الأوائل إلا أنّه لم يفصح عنه صريحا، وهو أن المعاني الثلاثة متساوقة فان الكمال اذا كان في فعل ما فان ذلك الفعل ملائم أيضاً للقوة النفسية التي يكون كمالاً لها، كما أن ذلك الفعل حقيق أن يمدح فاعله ويحمد أي يثنى على فاعله باظهار الكمال الذي أتى به إذ الحد الماهوي أو الذاتي للمدح والحمد هو اظهار الكمال، كما أن إدراك الكامل أو من يتحقق بالكمال بـ إتيان الأفعال المولدة له ـ يستتبع ضرورة حبه والشوق اليه بمقتضى الشوق والحب للكمال نفسه، وهذا بالاضافة الى الباري مع من يأتي بالأفعال ذات الغايات الكمالية يقضي بتكامل تلك النفس وتشبهها بالصفات الإلهية وهو نمط من المثوبة كما هو مبني أن المثوبات لوازم وصور الأعمال، وهذا عين تأهّل ذات النفس للافاضة عليها تلك الكمالات من الباري، وهذا هو الذي صرّح به ﷺ في الهامش.

فالاستحقاق للمدح يعني التأهّل والاستحقاق الامكاني لافاضة الكمالات الوجودية أو أنه حقيق بصدق الاخبار بالكمال عنه الفاعل واظهار الثناء عليه.

الخامسة: أن القضية الواحدة قد تندرج في مواد متعددة للصناعات الخمس وذلك باختلاف الجهات المتحققة فيها، فمن جهة ضروريتها وقضاء العقل بها ابتداءاً تكون من البديهيات ومن جهة اشتهار وتسليم العموم بها تكون من

المقبولات، أو قد تكون ظنّية ومقبولة وهلّم جرا.

وهذا الذي نبّه عليه: ـ من أن تمثيل الحكماء بقضايا الحسن والقبح للمقبولات لا يدل على عدّهم ايّاها في البديهيات ـ من المحتمل أن يكون هو الذي سبّب اللبس على الشيخ الرئيس الذي هو أول من فتح باب انكار بداهتها في الحكمة وإن احتمل امكان قيام البرهان على صحّة بعضها، هذا بالاضافة الى ما تقدّم احتماله من أن تعديد معان الحسن والقبح بدأ على لسان الأشعري ومن ثمّ جاء في كلمات ابن سينا.

السادسة: أن منشأ انكار الأشعري للحسن والقبح الذاتي في الأفعال هو قوله بالجبر ومن ثمّ لا يكون الفاعل مستحقا للمدح ولا للذمّ، إلا أن اقراره بالكمال والنقص فيها والملائمة للغرض والمنافرة يلزمه الاذعان بالاستحقاق بالمعنى الذي تقدّم تفسيره، إلا انه لما كان من الثابت في محلّه أن الأفعال لا تقتضي الكمال إلا أن تكون إرادية اختيارية في الفاعل المختار، استوجب ذلك التدافع لديه.

السابعة: ذهب ﷺ أن الى الحسن والقبح العقلي في الأفعال بلحاظ الوجوه والاضافات والاعتبارات، وليس المقصود من الاعتبار هو الجزاف والتخيل، وانّما هو الاعتبار الفلسفي الذي له منشأ واقعي كالمقولات النسبية والمعقولات الفلسفية. لكن سيأتي أن الصحيح اختلاف العناوين الحيثية المنطبقة على الأفعال في اقتضاء الحسن والقبح فبعضها علّة لذلك وبعضها مقتضي وبعضها لا اقتضاء.

وقال[1] في شرح «يا من يَسْئَل ولا يُسْئَل»: «هذا الاسم الشريف مأخوذ من الآية الشريفة وهي ﴿**لا يسئل عمّا يفعل وهم يسئلون**﴾ وقد تمسّك الأشاعرة بها في كثير من المواضع:

منها انّهم قالوا بنفي اللمية الغائية والداعي وجواز الترجيح من غير مرجّحٍ؛ فاذا

---

(١) نفس المصدر السابق ـ ص ٥١٧.

سئل عنهم ما المخصص لاحداث العالم في وقت مخصوص دون سائر الأوقات مع تشابهها! وما المرجّح للامساك في أوقات غير متناهية؟ كما هو مذهبهم من التعطيل والافاضة في وقت مع كونه علّة تامّة غير محتاج الى شرط أو آلة أو معاون أو حالة منتظرة وبالجملة ما به يتم فاعليته قالوا: «لا يسئل عمّا يفعل والتزموا القدرة الجزافية .

ومنها : أنهم حيث قالوا بالتحسين والتقبيح الشرعيين دون العقليين، قالوا بنفي العلاقة اللزومية بين الأعمال الحسنة ودخول الجنّة وبين الأعمال القبيحة ودخول النار بحيث جوّزوا أن يدخل الله السعيد في النار خالداً والشقي في الجنّة أبدا فاذا قيل عليهم انّ هذا ظلم صريح قالوا: «لا يسئل عمّا يفعل» .

ومنها: انّهم لمّا قالوا بنفي اللمية الفاعلية بين الأشياء وانكروا السببية والمسببية وذهبوا الى أن ترتب المعلولات على العلات بمحض جري عادة الله من دون ايجاب ووجوب وأن ترتب النتيجة على المقدمتين هكذا فاذا الزم عليهم انّه لا اعتماد حينئذ على اليقينيات ولم يكن مجال للنظر والفكر اذ لا تؤمن من ترتب نقيض النتيجة أو ضدها أو مخالفها على المقدمتين مثلا لا نؤمن عند حصول علمين لنا هما: «انّ الإنسان حيوان وكل حيوان حساس» ان يترتب عليهما «فالإنسان جماد» بل لا يحصل من الشكل الأول البديهي الانتاج شيء بان يخالف الله سبحانه عادته وهل هذا إلا الهرج والمرج؟! قالوا: «لا يسئل عمّا يفعل».

فنقول: ان كنت من اهل الفوز بالقدح المعلّى والنصيب الأوفى من الآية ولست من أهل القشور فاعلم انّها ليست لابطال اللمية والوجوب واللزوم العقلي بل إشارة الى انّ كل ما يفعل انّما هو بمقتضى العدل ووضع الشيء في موضعه اذ وجودات جميع صنايعه هنا على طبق اسئولة اعيانها الثابتة اللاأمة للأسماء في المرتبة

الواحدية هذا في الرحمة الفعلية واما في الرحمة الصفتية فلا يسئل عن ظهور كل مهية على ما هي هي، وثبوت كل عين ما هي عليه في نفسه مثلا لا يسئل لم جعل الباء باء والدال دالاً اذ الذاتي لا يعلل أو يسئل هذا لأنّها لوازم الأسماء وهي لا مجعولة بلا مجعولية المسمّى.

أو نقول اشارة الى عكس مطلوب الأشعري فانه يقول: «لا يسئل عمّا يفعل» لأنه لا وجوب ولا لزوم، ونحن نقول: «لا يسئل عمّا يفعل» لأنه كما قال ارسطاطاليس للأشياء بالنسبة الى الأول واجبات وبالنسبة الى أنفسها ممكنات والوجوب كالإمتناع مناط الغناء عن العلّة ومناط الحاجة هو الإمكان».

أقول:

وقد فسّرت الآية لدى الحكماء بما تقدم ذكره من نفي الغرض في الفعل والعلّة الغائية وراء الذات الواجبة، وليس هناك فرض امكان كمال أتمّ مما عليه الكمال في الذات المقدّسة وقد صدر عنه على حذو ذلك الكمال بالمقدار الممكن تحققه في الموجودات الامكانية، وأما الموجودات الامكانية فانها تسأل عن غاياتها وكمالاتها وهذا التفسير يقرب الى التفسير الأول في كلامه ﷺ.

وقال[1] في شرح «يامن هو عالم بكل شيء»: «فنقول حقيقة التصديق الاعتراف بوجود ما اخبر الرسولﷺ عن وجوده.

وللوجود خمس مراتب ذاتي وحسي وخيالي وعقلي وشهي ولأجل الغفلة عنها نسب كل فرقة مخالفها الى التكذيب فمن اعترف بوجود ما اخبر الرسولﷺ عن وجوده بوجه من هذه الوجوه الخمس فليس بمكذب على الاطلاق ...اذا علمت هذا فاعلم انّ كل من نزّل قولاً من أقوال الشرع على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين وانّما التكذيب ان ينفي جميع هذه المعاني ويزعم أن

(١) المصدر السابق ـ ص ٢٤٤.

ما قاله لا معنى له وانّما هو كذب محض، وغرضه فيما قاله التلبيس والمصلحة الدنياوية وذلك هو الكفر المحض. ولا يلزم كفر المؤوّلين ماداموا ملازمين قانون التأويل، وكيف يلزم الكفر وما من فريق من أهل الاسلام إلا وهو مضطر اليه. فانّ أبعد الناس عن التأويل احمد بن حنبل وأبعدالتأويلات الوجود العقل والشبهي والخبلي مضطر اليه، فقد قيل انّ أحمد بن حنبل صرّح بتأويل ثلاث أحاديث فقط.. وانّما اقتصر أحمد على تأويل هذه الثلاث لكونه غير ممعن في النظر العقلي وإلا لجاوز عنها في التأويل واقرب المتكلمين الى الحنابلة هم الأشاعرة في الأمور الاخروية ولذا قالوا بالرؤية في الآخرة مع انهم اوّلوا وزن الأعمال بوزن صحائف الأعمال وهذا ردّ الى الوجود الشبهي» .

أقول :

نقلنا كلامه هذا لما فيه من الالفات الى نمط النهج الأشعري النافي للأمور العقلية كالحسن والقبح العقلي .



مذهب الحكيم الفقيه المولى محمد مهدي النراقي ﷺ

قال[1] في (جامع السعادات) في الباب الثاني في بيان أقسام الأخلاق: «قد تبيّن في العلم الطبيعي أن للنفس الناطقة قوتين اولاهما : قوة الإدراك، وثانيتهما قوة التحريك، ولكل منهما شعبتان (الشعبة الأولى) للأولى العقل النظري وهو مبدأ التأثر عن المبادئ العالية بقبول الصور العلمية، و(الشعبة الثانية) لها العقل العملي، وهو مبدأ تحريك البدن في الأعمال الجزئية بالروية وهذه الشعبة من حيث تعلقها بقوتي الشهوة والغضب مبدأ «لحدوث» بعض الكيفيات الموجبة لفعل أو انفعال ، كالخجل والضحك والبكاء وغير ذلك ، ومن حيث استعمالها الوهم والمتخيلة مبدأ لاستنباط الآراء والصنائع الجزئية ومن حيث نسبتها بالعقل وحصول الازدواج بينهما سبب لحصول الأراء الكلية المتعلقة بالأعمال كحسن الصدق وقبح الكذب، ونظائرهما (الشعبة الأولى) للثانية قوة الغضب وهي مبدأ دفع غير الملائم على وجه الغلبة و(الشعبة الثانية) لها قوة الشهوة وهي مبدأ جلب الملائم .

ثم اذا كانت القوة الأولى غالبة على سائر القوى ولم تنفعل عنها، بل كانت هي مقهورة عنها مطيعة لها فيما تأمرها به وتنهاها عنه، كان تصرف كل منها على وجه الاعتدال ، وانتظمت أمور النشأة الإنسانية، وحصل تسالم القوى الأربع وتمازجها، فتهذب كل واحد منها، ويحصل له ما يخصه من الفضيلة، فيحصل من تهذيب العاقلة العلم وتتبعه الحكمة، ومن تهذيب العاملة العدالة، ومن تهذيب

---

(١) جامع السعادات ج١ ـ ص٥٠ ـ ط قم أفست على طبعة النجف الأشرف.

الغضبية الحلم وتتبعه الشجاعة، ومن تهذيب الشهوية العفّة وتتبعه السخاوة وعلى هذا تكون العدالة كمالا للقوة العملية.

«بطريق آخر» قيل : «انّ النفس لما كانت ذات قوى أربع العاقلة والعاملة والشهوية والغضبية، فان كانت حركاتها على وجه الاعتدال ، وكانت الثلاث الأخيرة مطيعة للأولى، واقتصرت من الأفعال على ما تعين لها، حصلت اولاً فضائل ثلاث هي الحكمة والعفّة والشجاعة، ثم يحصل من حصولها المترتب على تسالم القوى الاربع وانقهار الثلاث تحت الأولى حالة متشابهة هي كمال القوى الاربع وتمامها وهي العدالة.

وعلى هذا لا تكون العدالة كمالاً للقوة العملية فقط، بل تكون كمالا للقوى بأسرها .

وعلى الطريقين تكون أجناس الفضائل أربعا: «الحكمة» وهي معرفة حقائق الموجودات على ما هي عليه والموجودات ان لم يكن وجودها بقدرتنا واختيارنا فالعلم المتعلق بها هو الحكمة النظرية، وان كان وجودها بقدرتنا واختيارنا فالعلم المتعلق بها هو الحكمة العملية، «والعفّة» هي انقياد القوة الشهوية للعاقلة فيما تأمرها به وتنهاها عنه حتى تكتسب الحرية، وتتخلص عن أسر عبودية الهوى، «والشجاعة» وهي اطاعة القوة الغضبى للعاقلة في الاقدام على الأمور الهائلة، وعدم اضطرابها بالخوض فيما يقتضيه رأيها حتى يكون فعلها ممدوحاً وصبرها محموداً .. وأما العدالة فتفسيرها على الطريق الأول هو انقياد العقل العملي للقوة العاقلة وتبعيته لها في جميع تصرفاته أو ضبطه الغضب والشهوة تحت إشارة العقل والشرع الذي يحكم العقل أيضاً بوجوب اطاعته ، أو سياسة قوتي الغضب والشهوة، وحملها على مقتضى الحكمة، وضبطهما في الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاه...

ثم[1] مرادنا من تعلّق صفة بالقوى المتعددة وكونها معدودة من رذائلها أو فضائلها أن يكون لكل منها تأثير في حدوثها وايجادها، أي يكون من حملة عللها الفاعلة الموجودة ، بحيث لو قطع النظر من فعل واحدة منها لم تتحقق هذه الصفة، فان الغرور يتحقق بالميل والاعتماد، بمعنى ان كلا منهما مؤثر في ايجاده واحداثه، ولو لم يكن الاعتقاد المتعلّق بالعاقلة والميل المتعلق بالشهوة والغضب لم يوجد غرور...» .

وقال[2] في العقل النظري انه هو المدرك للفضائل والرذائل : «اعلم انّ كل واحد من العقل العملي والعقل النظري رئيس مطلق من وجه أما (الأول) فمن حيث انّ استعمال جميع القوى حتى العاقلة على النحو الأصلح موكول اليه، وأما (الثاني) فمن حيث ان السعادة القصوى وغاية الغايات اعني التحلي بحقائق الموجودات مستندة اليه، وأيضا ادراك ما هو الخير والصلاح من شأنه فهو المرشد والدليل للعقل العملي في تصرفاته .

وقيل : ان ادراك فضائل الأعمال ورذائلها من شأن العقل العملي ، كما صرّح به الشيخ في الشفاء بقوله «انّ كمال العقل العملي استنباط الآراء الكلية في الفضائل والرذائل من الأعمال على وجه الابتناء على المشهورات المطابقة في الواقع للبرهان، وتحقيق ذلك البرهان متعلق بكمال القوة النظرية» .

والحق ان مطلق الادراك والارشاد انّما هو من العقل النظري فهو بمنزلة المشير الناصح والعقل العملي بمنزلة المنفّذ الممضي لاشاراته وما ينفذ فيه الاشارة فهو قوة الغضب والشهوة» .

---

(١) المصدر السابق ١ / ٥٦ .

(٢) المصدر السابق ١ / ٥٧ .

وقال[١] **في تقسيم الحكمة:** «ان قيل انّ القوم قسّموا الحكمة أولاً الى النظرية والعملية، ثم قسّموا العملية الى ثلاثة أقسام: واحد منها علم الأخلاق المشتمل على الفضائل الأربع التي أحداها الحكمة، فيلزم أن تكون الحكمة قسما من نفسها.

قلنا : الحكمة التي هي المقسم هو العلم بأعيان الموجودات ، سواء كانت لموجودات إلهية أي واقعة بقدرة الباري سبحانه ، أو موجودات انسانية أي واقعة بقدرتنا واختيارنا ، ولما كان هذا العلم اعني الحكمة التي هي المقسم قسما من الموجودات بالمعنى الثاني فلابأس بالبحث عنه في علم الأخلاق فانّ غاية ما يلزم ان تكون الحكمة موضوعاً لمسألة هي جزؤها بان يجعل عنوانا فيها ويحمل عليها كونها ملكة محمودة، أو طريق اكتسابها كذا...

تنبيه

قد صرّح علماء الأخلاق بأنّ صاحب الفضائل الأربع لا يستحق المدح ما لم تتعدّ فضائلها الى الغير ، ولذا يسمّى صاحب ملكة السخاء بدون البذل سخياً بل منفاقا، ولاصاحب ملكة الشجاعة بدون ظهور آثارها شجاعاً بل غيوراً، ولأصاحب ملكة الحكمة بدونها حكيما بل مستبصراً.

والظاهر انّ المراد باستحقاق المدح هو حكم العقل بوجوب المدح، فانّ من تعدى أثره يرجى نفعه، ويخاف ضرّه ، فيحكم العقل بلزوم مدحه جلباً للنفع أو دفعا للضرر، وأما من لا يرجى خيره وشرّه فلا يحكم العقل بوجوب مدحه وان بلغ في الكمال ما بلغ.

---

(١) المصدر السابق ١ / ٥٨ .

وقال[1] **في بيان أجناس الرذائل** وان كل فضيلة هي الوسط بين الافراط والتفريط وأن العدالة هي بين الظلم والانظلام: «والحقّ أن العدالة مع ملاحظة ما لا ينفك عنها من لازمها، لها طرف واحد يسمّى جوراً وظلماً، وهو يشمل جميع ذمائم الصفات ولا يختص بالتصرف في حقوق الناس وأموالهم بدون جهة شرعية، لأنّ العدالة بهذا المعنى ـ كما عرفت ـ عبارة عن ضبط العقل العملي جميع القوى تحت اشارة العقل النظري، فهو جامع للكمالات بأسرها، فالظلم الذي هو مقابله جامع للنقائص بأسرها، اذ حقيقة الظلم وضع الشيء في غير موضعه، وهو يتناول جميع ذمائم الصفات والافعال فتمكين الظالم من ظلمه لما كان صفة ذميمة يكون ظلما، على أن من مكّن الظالم من الظلم عليه وانقاد له ذلة فقد ظلم نفسه، والظلم على النفس ايضاً من أقسام الظلم.

وقال[2] **في فصل ان العدالة أشرف الفضائل**: «واذا عرفت شرف العدالة وايجابها للعمل بالمساواة، وردّ كل ناقص وزائد الى الوسط، فاعلم أنها اما متعلقة بالأخلاق والأفعال أو بالكرامات وقسمة الأموال، أو بالمعاملات والمعاوضات، أو بالأحكام والسياسات، والعادل في كل واحد من هذه الأمور ما يحدث التساوي فيه بردّ الإفراط والتفريط الى الوسط ولا ريب في انّه مشروط بالعلم بطبيعة الوسط، حتى يمكن ردّ الطرفين اليه، وهذا العلم في غاية الصعوبة، ولا يتيسر إلا بالرجوع الى ميزان معرف للأوساط في جميع الأشياء، وما هو إلا ميزان الشريعة الإلهية الصادرة عن منبع الوحدة الحقّة الحقيقية، فانّها هي المعرفة للأوساط في جميع لأشياء على ما ينبغي، والمتضمنة لبيان تفاصيل جميع مراتب الحكمة العملية، فالعادل بالحقيقة يجب ان يكون حكيما عالماً بالنواميس الإلهية

---

(١) المصدر السابق ١ / ٦٥.

(٢) المصدر السابق ـ ص ٧٨.

الصادرة من عند الله سبحانه لحفظ المساواة» .

وقال[١] **في تتميم بحث العدالة** وانّ اصلاح النفس قبل اصلاح الغير وأشرف وجوه العدالة عدالة السلطان «قد تلخّص أنّ حقيقة العدالة أو لازمها أن يغلب العقل الذي هو خليفة الله على جميع القوى حتى يستعمل كلاً منها فيما يقتضي رأيه، فلا يفسد نظام العالم الإنساني فانّ الواجب سبحانه لما ركب الانسان بحكمته الحقة ومصلحته التامّة من القوى الكثيرة المتضادة ، فهي اذا تهايجت وتغالبت ولم يقهرها قاهر خير، حدثت فيه بهيجانها واضطرابها أنواع الشر، وجذبه كل واحدة منه الى ما يقتضيه ويشتهيه كما هو الشأن في كل مركب ، وقد شبّه المعلم الأول مثله بمن يجذب من جهتين حتى ينقطع وينشق بنصفين أو من جهات كثيرة فينقطع بحسبها، فيجب على كل انسان ان يجاهد حتى يغلب عقله الذي هو الحكم العدل والخير المطلق على قواه المختلفة، ليرفع اختلافها وتجاذبها ويقيم الجميع على الصراط القويم .

ثم كل شخص ما لم يعدّل قواه وصفاته لم يتمكن من اجراء أحكام العدالة بين شركائه في المنزل والبلد، اذ العاجز عن اصلاح نفسه كيف يقدر على اصلاح غيره، فانّ السراج الذي لا يضيء قريبه كيف يضيء بعيده، فمن عدّل قواه وصفاته اولاً واجتنب عن الافراط والتفريط واستقر لعى جادة الوسط، كان مستعداً لسلوك هذه الطريقة بين ابناء نوعه، وهو خليفة الله في أرضه واذا كان مثله حاكما بين الناس وكان زمام مصالحهم في قبضة اقتداره، لتنورت البلاد بأهلها، وصلحت أمور العباد بأسرها، وزاد الحرث والنسل، ودامت بركات السماء والأرض.

وغير خفي أنّ أشرف وجوه العدالات وأهمها وأفضل صنوف السياسات

---

(١) المصدر السابق ـ ص ٨٤.

وأعمها هو عدالة السلطان، اذ غيرها من العدالات مرتبطة بها ولولاه لم يتمكن احد من رعاية العدالة، كيف وتهذيب الأخلاق وتدبير المنزل يتوقف على فراغ البال وانتظام الأحوال، ومع جور السلطان امواج الفتن متلاطمة وأفواج المحن متراكمة، وعوائق الزمان متزاحمة وبوائق الحدثان متصادمة ، وطالبوا الكمال كالحيارى في الصحاري لا يجدون الى منازله سبيلا ولا الى جداوله مرشدا ودليلا، وعرصات العلم والعمل دراسة الآثار، ومنازلهما مظلمة الارجاء والاقطار، فلا يوجد ما هو الملاك في تحصيل السعادات اعني تفرغ الخاطر والاطمئنان وانتظام أمر المعاش الضروري لأفراد الإنسان... .

وبالجملة المناط كل المناط في تحصيل الكمالات واخراج النفوس من الجهالات هو عدالة السلطان واعتناؤه باعلاء الكلمة، وسعيه في ترويج أحكام الدين والملة، ولذا ورد في الآثار (انّ السلطان اذا كان عادلاً كان شريكا في ثواب كل طاعة تصدر عن كل رعية وان كان جائرا كان سهيماً في معاصيهم) وقال سيد الرسل ﷺ : «أقرب الناس يوم القيامة الى الله تعالى الملك العادل وأبعدهم عنه الملك الظالم» وورد عنه ﷺ «عدل ساعة خير من عبادة سبعين سنة » والسرّ أن أثر عدل ساعة واحدة ربّما يصل الى جميع المدن والأمصار ويبقى على مر الدهور والأعصار وقال بعض الأكابر لو علمت أنّه يستجيب لي دعوة واحدة لخصصتها باصلاح حال السلطان حتى يعمّ نفعه» .

أقول:

فوائد كلماته ﷺ بترتيب ما تقدّم ـ وهي موافقة في الغالب للمعروف من آراء الحكماء التي تم نقلها ـ:

اولاً: أن العقل العملي يستند في تحريكه للقوى الدانية إلى العقل النظري في تحديد القضايا والأراء والعقل العملي يوجد الأفعال مطابقاً لها، وانه المدرك للخير

وما هو كمال لبقية القوى .

ثانيا: أن العدالة كمالاً حقيقياً للقوة العملية، وهي الوسط بين الحدين وايجادها متوقّف على العلم بالوسط بين الأطراف في كل الأفعال والصفات والموارد، وهو لا يكون إلا بميزان الناموس الإلهي والشريعة بعد عدم احاطة العقول بالواقعيات .

ثالثا: ان الحكمة العملية هي العلم بحقائق الموجودات على ما هي عليه وهي التي يكون وجودها بقدرتنا واختيارنا .

رابعاً: أن الحسن والقبح الممدوح والمذموم عبارة عن خيرية الأفعال الوجودية وشرّيتها.

خامساً: وهو مما تفرّدﷺ بتحقيقه «أن استحقاق المدح الذي هو بحكم العقل عبارة عن وجوب المدح وغاية هذا الحكم هو جلب النفع أو دفع الضرر في استحقاق الذم، وأن مورد هذا الحكم العقلي هو في الشخص الذي يرجى خيره أو شره، نعم قد مرّ في كلام سقراط ما يلوح بذلك وأن هذا الحكم العقلي هو لا كمال الناقصين وايجاد الشوق لديهم للكمال والنفرة من النقص والشرّ .

سادساً: أن حقيقة الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه في مقابل العدالة وهي الوسط بين الحدين وموضع الشيء هو كون في سلسلة الكمال .

سابعاً: أن أشرف العدالات وأهمّها هي عدالة السائس للاجتماع المدني، وحيث ان بتلك العدالة تصل غالب النفوس الى الكمال المطلوب، وعلى العكس فانّ ظلم السائس منبع ومقتضى للشرور في غالب النفوس .



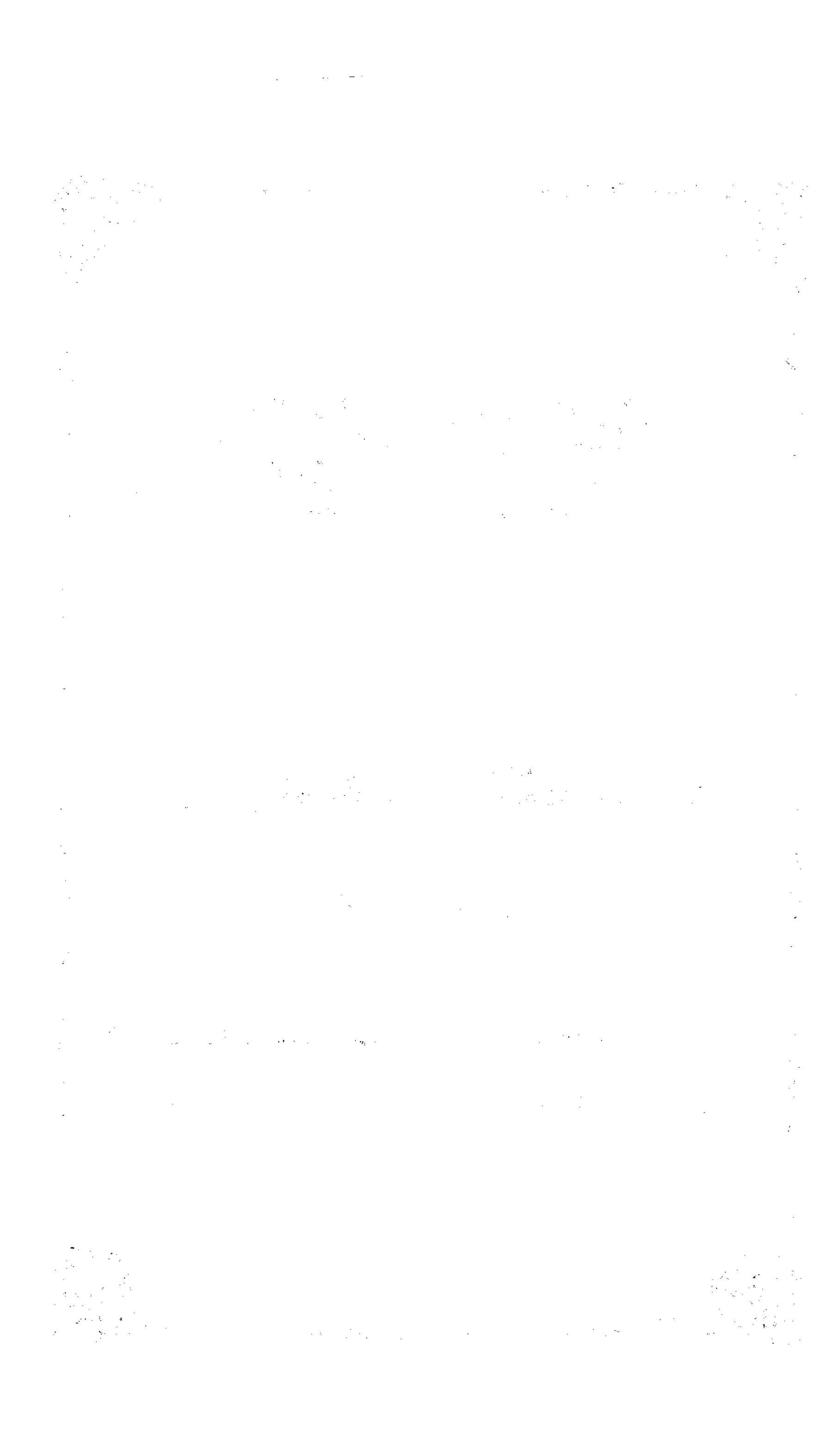


❁ رأي الفلسفة الإسلامية

❁ العهد الثالث

❁ مذهب الحكيم الفقيه الشيخ الاصفهاني قدس سره

❁ مذهب العلّامة المفسّر الحكيم الطباطبائي قدس سره



مذهب الحكيم الفقيه الشيخ الاصفهاني تَتِّئُ

قال[1] في كتاب النهاية في كون العقاب على المعصية لكونها هتكاً لحرمة المولى وظلماً عليه : «وهذا الحكم العقلي من الاحكام العقلية الداخلة في القضايا المشهورة المسطورة في علم الميزان في باب الصناعات الخمس، وأمثال هذه القضايا مما تطابقت عليه آراء العقلاء لعموم مصالحها وحفظ النظام وبقاء النوع بها.

وأمّا عدم كون قضية حسن العدل وقبح الظلم بمعنى كونه بحيث يستحق عليه المدح أو الذم من القضايا البرهانية، فالوجه فيه أن مواد البرهانيات منحصرة في الضروريات الست، فانّها إما أوليات ، ككون الكل أعظم من الجزء وكون النفي والاثبات لا يجتمعان . أو حسّيات سواء كانت بالحواس الظاهرة المسمّاة بالمشاهدات، ككون هذا الجسم أبيض أو هذا الشيء حلواً أو مرّاً، أو بالحواس الباطنة المسمّاة بالوجدانيات وهي الأمور الحاضرة بنفسها للنفس، كحكمنا بأن لنا علماً وشوقا وشجاعة أو فطريات وهي القضايا التي قياساتها معها، ككون الأربعة زوجا لانها منقسمة بالمتساويين ، وكل منقسم بالمتساويين زوج . أو تجربيات وهي الحاصلة بتكرر المشاهدة، كحكمنا بأن سقمونيا مسهل أو متواترات كحكمنا بوجود مكة لاخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة. أو حدسيات موجبة لليقين كحكمنا بان نور القمر مستفاد من الشمس للتشكلات البدرية

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ٣ / ٢٨ ط . قم ـ تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث .

والهلالية وأشباه ذلك .

ومن الواضح انّ استحقاق المدح والذم بالإضافة الى العدل والظلم ليس من الأوليات بحيث يكفي تصور الطرفين في الحكم بثبوت النسبة ، كيف وقد وقع النزاع فيه من العقلاء؟

وكذا ليس من الحسيات بمعنييها كما هو واضح، لعدم كون الاستحقاق مشاهداً ولا بنفسه من الكيفيات النفسانية الحاضرة بنفسها للنفس .

وكذا ليس من الفطريات ، اذ ليس لازمها قياساً يدل على ثبوت النسبة وأما عدم كونه من التجربيات والمتواترات والحدسيات ، نفي غاية الوضوح، فثبت ان امثال هذه القضايا غير داخلة في القضايا البرهانية بل من القضايا المشهورة .

وأما حديث كون حسن العدل وقبح الظلم ذاتيا : فليس المراد من الذاتي ما هو المصطلح عليه في كتاب الكلّيات، لوضوح انّ استحقاق المدح والذم ليس جنسا ولا فصلاً للعدل والظلم . وليس المراد منه ما هو المصطلح عليه في كتاب البرهان لان الذاتي هناك ما يكفي وضع نفس الشيء في صحة انتزاعه منه، كالإمكان بالاضافة الى الانسان مثلا، وإلا لكان الانسان في حد ذاته اما واجبا أو ممتنعاً . ومن الواضح بالتأمل انّ الاستحقاق المزبور ليس كذلك لأنّ سلب مال الغير مثلاً مقولة خاصة بحسب انحاء التصرف: وبالاضافة الى كراهة المالك الخارجة عن مقام ذات التصرف ينتزع منه انه غصب وبالاضافة الى ترتب اختلال النظام عليه بنوعه وهو أيضا خارج عن مقام ذاته ينتزع منه انه مخل بالنظام وذو مفسدة عامة فكيف ينتزع الاستحقاق المتفرع على كونه غصبا وكونه مخلا بالنظام عن مقام ذات التصرف في مال الغير؟ بل المراد بذاتية الحسن والقبح كون الحكمين عرضا ذاتيا بمعنى أن العدل بعنوانه والظلم بعنوانه يحكم عليهما باستحقاق المدح والذم من دون لحاظ اندراجه تحت عنوان آخر. بخلاف سائر العناوين فانّها ربّما تكون

مع حفظها معروضا لغير ما يترتب عليه لو خلي ونفسه كالصدق والكذب، فانّهما مع حفظ عنوانهما في الصدق المهلك للمؤمن والكذب المنجي للمؤمن يترتب استحقاق الذم على الأول بلحاظ اندراجه تحت الظلم على المؤمن، ويترتب استحقاق المدح على الثاني لاندراجه تحت عنوان الاحسان الى المؤمن، وان كان لو خلي الصدق والكذب ونفسهما يندرج الأول تحت عنوان العدل في القول والثاني تحت عنوان الجور فضلا عن سائر الأفعال التي في نفسها لا تندرج تحت عنوان ممدوح أو مذموم».

وقال[1]: «بيان حقيقة الأحكام العقلية المتداولة في الكتب الكلامية والأصولية. فنقول: ومن الله التوفيق انّ القوة العاقلة كما مرّ مراراً شأنها التعقل وفعليتها فعلية العاقلة كما في سائر القوى الظاهرة والباطنة، وليس لها ولا لشيء من القوى الافعلية ما كانت القوة واجدة له بالقوة، وانّه ليس للعاقلة بعث وزجر واثبات شيء لشيء.

بل شأنها تعقل ما هو ثابت من ناحية غير الجوهر العاقل، وأن تفاوت العقل النظري مع العقل العملي بتفاوت المدركات، من حيث ان المدرك مما ينبغي ان يعلم، أو مما ينبغي أن يؤتى به، أو لا يؤتى به فمن المدركات العقلية الداخلة في الأحكام العقلية العملية المأخوذة من بادئ الرأي المشترك بين العقلاء المسمّاة تارة بالقضايا المحمودة وأخرى بالآراء المشهودة قضية حسن العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان.

وقد بينا في مبحث التجري من مباحث القطع في كلام مبسوط برهاني أن امثال هذه القضايا ليست من القضايا البرهانية في نفسها، وانها في قبالها.

ونزيدك هنا: أن المعتبر عند أهل الميزان في المواد الأولية للقضايا البرهانية

(١) نهاية الدراية ٣ / ٣٣٣ ـ ط الحديثة مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المنحصرة تلك المواد في الضروريات الست مطابقتها للواقع ونفس الأمر .
والمعتبر في القضايا المشهورة والاراء المحمودة مطابقتها لما عليه آراء العقلاء، حيث لا واقع لها غير توافق الآراء عليها .

قال[1] الشيخ الرئيس في الاشارات : «ومنها الآراء المسمّاة بالمحمودة، وربّما خصصناها باسم المشهورة، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة، وهي آراء لو خلى الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسّه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها، ولم يمل الاستقراء بظنه القوي الى حكم لكثرة الجزئيات، ولم يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك ـ لم يقض بها الانسان طاعة لعقل أو وهمه أو حسّه ، مثل حكمنا ان سلب مال الانسان قبيح، وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه» الى آخر كلامه.

وعبّر عنها اخيراً بأنها من التأديبات الصلاحية، وجعل منها ما تطابق عليه الشرائع الالهية .

ومنها الناشئة عن الخلقيات والانفعالات.

وقال[2] العلّامة الطوسي ﷺ في شرح كلامه : «ومنها أي المشهورات كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم ، كقولنا العدل حسن وقد يسمّى بعضها بالشرائع الغير المكتوبة، فانّ المكتوبة منها ربّما يعم الاعتراف بها، والى ذلك أشار الشيخ بقوله وما تطابق عليه الشرائع الإلهية .

ومنها: كون بعض الأخلاق والانفعالات مقتضية لها ، كقولنا الذب عن الحرم واجب، وإيذاء الحيوان لا لغرض قبيح الى أن قال ﷺ والاراء المحمودة هي ما يقتضيه المصلحة العامّة، أو الأخلاق الفاضلة » الى آخره .

---

(١) الاشارات والتنبيهات ج ١ ـ ص ٢١٩ ، ولا يزال الكلام للاصفهاني .

(٢) شرح الاشارات والتنبيهات ج ١ ـ ص ٢٢١ ، ولا يزال الكلام للاصفهاني.

وسلك هذا المسلك العلّامة قطب الدين صاحب المحاكمات[١] فذكر أيضاً أنهذا القسم من المشهورات من التأديبات التي يكون الصلاح فيها كقولنا العدل حسن، والظلم قبيح ، وما يتطابق عليه الشرائع كقولنا الطاعة واجبة، واما خلقيات وانفعاليات كقولنا كشف العورة قبيح، ومراعاة الضعفاء محمودة الى آخره .

وتوضيح ذلك بحيث يكون كالبرهان على صحّة ما ذكروه هو أن كون العدل والإحسان مشتملاً على مصلحة عامّة ينحفظ بها النظام وكون الظلم والعدوان مشتملاً على مفسدة عامّة يختل بها النظام ـ ولذا عمّ الاعتراف بهما من الجميع ... أمر مدرك بحسب تفاوت أفراد الاحسان والاساءة من حيث تعلقهما بما يناسب قوة من القوى .

وكذا كون كل عاقل محبا لنفسه ولما يرجع اليه وجداني يجده كل انسان من نفسه.

وكذا كون كل مصلحة ملائمة للشخص ، وكل مفسدة منافرة له أيضا وجداني يجده كل انسان عند مساس المصلحة والمفسدة، فلا محالة يحب الاحسان ويكره الاساءة.

وهذا كله من الواقعيات ، ولا نزاع لأحد فيها. انّما النزاع في حسن العدل وقبح الظلم بمعنى صحّة المدح على الأول وصحّة الذم على الثاني ، والمدعى ثبوتهما بتوافق آراء العقلاء، لا ثبوتهما في الفعل على حد اشتماله على المصلحة والمفسدة.

ومن الواضح أن اقتضاء الفعل المحبوب والفعل المكروه للمدح والذم على أحد نحوين اما بنحو اقتضاء السبب لمسببه والمقتضى لمقتضاه، أو بنحو اقتضاء الغاية لذي الغاية.

---

(١) نفس المصدر السابق ج١ ـ ص٢١٩ ، حاشية رقم ٢ .

فالأول فيما اذا أساء إنسان الى غيره فانّه بمقتضى ورود ما ينافره عليه وتألمه منه ينقدح في نفسه الداعي الى الانتقام منه والتشفّي من الغيظ الحاصل بسببه بذمه وعقوبته ، فالسببية للذم هنا واقعية وسلسلة العلل والمعلولات مترتبة واقعا.

والثاني فيما اذا كان الغرض من الحكم بالمدح والذم حفظ النظام وبقاء النوع بلحاظ اشتمال العدل والاحسان على المصلحة العامة، والظلم والعدوان على المفسدة العامّة.

فتلك المصلحة العامّة تدعو الى الحكم بمدح فاعل ما يشتمل عليها وتلك المفسدة تدعوا الى الحكم بذم فاعل ما يشتمل عليها، فيكون هذا التحسين والتقبيح من العقلاء موجبا لانحفاظ النظام ورادعا عن الاخلال به .

وما يناسب الحكم العقلائي الذي يصح نسبته الى الشارع بما هو رئيس العقلاء هو القسم الثاني، دون الأول الذي لا يناسب الشارع، بل لا يناسب العقلاء بما هم عقلاء، وهو الذي يصح التعبير عنه بالتأديبات الصلاحية، فانّ الحكم بالمدح والذم على العدل والظلم موجب لما فيه صلاح العامّة، دون المدح والذم المترتب عليهما لداع حيواني، فانّهما لا يترتب عليهما مصلحة عامّة، ولا يندفع بهما مفسدة عامّة.

فالاقتضاء بهذا المعنى ليس محل الكلام وثبوته وجداني . والاقتضاء بالمعنى الثاني هو محل الكلام بين الأشاعرة وغيرهم، وثبوته منحصر في الوجه المشار اليه مرارا من أن حفظ النظام وبقاء النوع المشترك بين الجميع محبوب للجميع، وخلافه مكروه للجميع، وهو يدعو العقلاء الى الحكم بمدح فاعل ما فيه المصلحة العامة وذم فاعل ما فيه المفسدة العامّة.

وعلى ما ذكرنا فالمراد بأن العدل يستحق عليه المدح والظلم يستحق عليه الذم هو انّهما كذلك عند العقلاء وبحسب تطابق آرائهم ، لا في نفس الأمر ئما صرّح به المحقق الطوسي ﷺ حيث قال : إن المعتبر في الضروريات مطابقتها لما عليه

الوجود والمعتبر في هذا القسم من المشهورات كون الآراء عليها مطابقة وقال في مورد آخر «وذلك لأن الحكم اما أن يعتبر فيه المطابقة للخارج أو لا، فان اعتبر وكان مطابقا قطعا، فهو الواجب قبولها، وإلا فهو الوهميات وأن لا يعتبر فهو المشهورات » الى آخره .

وعليه فمن الغريب ما عن المحقق الحكيم السبزواري في شرح الأسماء من دخول هذه القضايا في الضروريات، وأنها بديهية، وان الحكم ببداهتها أيضاً بديهي، وأن جعل الحكماء إيّاها من المقبولات العامّة التي هي مادة الجدل لا ينافي ذلك ، لأن الغرض منه التمثيل للمصلحة والمفسدة العامتين المعتبر فيه قبول عموم الناس لا طائفة مخصوصين، وهذا غير مناف لبداهتها، اذ القضية الواحدة يمكن دخولها في اليقينيات والمقبولات من جهتين ، فيمكن اعتبارها في البرهان والجدل باعتبارين بهذه الأحكام من العقل النظري باعانة من العقل العملي كما لا يضر إعانة الحسن في حكم العقل النظري ببداهة المحسوسات هذا وقد سبقه الى كل ذلك بعينه المحقق اللاهجي في بعض رسائله الفارسية.

لكنك قد عرفت صراحة كلام الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي والعلّامة قطب الدين صاحب المحاكمات في خلاف ما ذكره ، وانه ليس الغرض مجرد التمثيل .

وأما دخول القضية الواحدة في الضروريات والمشهورات ، فهو صحيح. لكنه لا في مثل ما نحن فيه . بل مثاله كالأوليات التي يحكم بها العقل النظري، ويعترف بها الجميع، فمن حيث الأولية يقينية برهانية ومن حيث عموم الاعتراف مشهورة بالمعنى الأعم .

قال[1] الشيخ الرئيس في الاشارات فأما المشهورات فمنها أيضا هذه الأوليات ونحوها مما يجب قبولها لا من حيث انه يجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف

(١) الاشارات والتنبيهات ج١ ـ ص ٢١٩.

بها ثم ذكر بعده المشهورات بالمعنى الأخص وقد ذكرنا عين عبارته سابقا وأما تنظير اعانة حكم العقل النظري باعانة الحس له فالجواب عنه إن أريد بالعقل العملي نفس القوة المدركة، فليس شأنها إلا الادراك، وثبوت المدرك ليس من ناحية الجوهر العاقل.

وقد عرفت نحو ثبوت الحسن والقبح فلا يقاس بثبوت المحسوس في الخارج. وان اريد بالعقل العملي نفس المعقولات أي الآراء المحمودة والمقدمات المقبولة، فاطلاق العقل عليها في كتب الكلام شائع، حيث يقولون هذا ما يوجبه العقل أو يردّه العقل أي تلك الآراء والمقدمات . فحينئذ لا شهادة له على شيء لما عرفت من نحو ثبوت هذه الأمور المعقولة وانها ليست من الضروريات بل من غيرها. ولا يخفى عليك أن عدم كون هذا القسم من المشهورات من الضروريات لا يوجب دخولها في المظنونات ثيف والمظنونات يقابلها في التقسيم .

بل الفرق بين هذه المشهورات المتوافقة عليها آراء العقلاء والبرهانيات الضرورية انّها أي الضروريات تفيد تصديقا جازماً مع المطابقة لما في الواقع ، وهو المعبر عنه بالحق واليقين . بخلاف هذا القسم من المشهورات فإنّها تفيد تصديقا جازماً ولا يعتبر مطابقتها لما في الواقع ، بل يعتبر مطابقتها لتوافق آراء العقلاء عليها فافهم ولا تغفل .

ومما ذكرنا في تحرير محل النزاع تعرف أن ثبوت العلاقة اللزومية بين الأفعال الحسنة والأعمال القبيحة والصور الملائمة والمنافرة في الآخرة كما يكشف عنها الكشف الصحيح والنص الصريح خارج عن محل النزاع ، فانّ الكلام في التحسين والتقبيح بمعنى استحقاق المدح والذم عند العقلاء المشترك بين مولى الموالي وسائر الموالي .

فالإيراد على الأشاعرة بثبوت العلاقة اللزومية على النهج المزبور عن المحقق

المذكور خارج عن محل الكلام ومورد النقض والابرام، وان كان صحيحاً في باب اجراء الثواب والعقاب، بل في باب الاستحقاق والاقتضاء بالتأمل أيضا، لكنه بمعنى آخر من الاستحقاق .

وأما ما عن شيخنا العلّامة[١] «رفع الله مقامه» في فوائده في تقريب عقلية الحسن والقبح من أن الأفعال بذواتها أو بخصوصياتا متفاوتة سعة وضيقا كمالا ونقصانا بالاضافة الى القوى ومنها القوة العاقلة، فانّه يلائمها بعض الأفعال فيعجبها أو منافرة لها فيغر بها، وان انبساطها وانقباضها أمر وجداني ، وهما بالضرورة يوجبان صحّة المدح والقدح في الفاعل اذا كان مختاراً على تفصيل ذكره‌ﷺ ، فمورد المناقشة من وجهين :

أحدهما : ما أفاده‌ﷺ من الالتذاذ والتألم والاستعجاب والاستغراب للقوة العاقلة على حد سائر القوى كيف وهي رئيسها. وذلك لما مرّ منا من أن القوة العاقلة لا شأن لها إلا إدراك المعاني الكلية .والتذاذ كل قوة وتألمها انما يكون بإدراك ما يناسب المدرك أو يضاده . مثلاً التذاذ الحواس الظاهرة يتكيّف الحاسة بالكيفية الملموسة الشهية أو الحلاوة أو الرائحة الطيبة أو النغمة المطربة وتألمها بعكس ذلك . كما ان التذاذ القوة المتخيلة بتخيل اللذات الحاصلة أو المرجوة الحصول وتألمها بتخيل أضدادها . والتذاذ القوة الوهمية بادراك الآمال المطلوبة والأماني المرغوبة وتألمها بإدراك أضدادها . وأما لذة العاقلة بما هي عاقلة، فبأن يتمثل لها ما يجب تحصيله من الكمالات من أنواع المعارف والمطالب الكلية النافعة في نظام أمور دينه ودنياه، وآخرته وتألمها بفقدها مع القدرة على تحصيلها وإهمالها ، فان فقد ما هو كمال للقوة العاقلة يؤلمها دون ما هو أجنبي عنها، وادراك الظلم الكلي والعدل الكلي بتجريدهما عن الخصوصيات ودخولهما في

---

(١) استاذه «صاحب الكفاية».

المعقولات المرسلة ان لم يكن كمالا للقوة العاقلة لم يكن نقصا لها حتى يؤلمها .

وبالجملة أفراد الاحسان أو الاساءة خارجا كل منهما له مساس بقوة من القوى وعند نيله خارجا يحصل لتلك القوة انبساط من نيل الاحسان خارجا أو انقباض من نيل الاساءة، سواء كان مستحقا لذلك الاحسان أو لتلك الاساءة أم لا.

وهذا أمر واقعي ، ولا دخل له بإدراك القوة العاقلة لكلي الاحسان وكلي الاساءة فهو نظير نيل القوة الذوقية للحلو أو المرّ، وإدراك القوة العاقلة لكلي الحلو والمرّ فانّ الأول هو الموجب للانبساط والانقباض مما هو حلو أو مرّ دون الثاني .

وأما ادراك الاحسان الجزئي أو الاساءة الجزئية بقوة الخيال أو الوهم، فمع كونه أجنبيا عن القوة العاقلة بما هي قوة عاقلة ليس تأثيره في الانقباض والانبساط من جهة اشتمالها على مصلحة عامة أو مفسدة عامة بل يؤثر تصور الاحسان اليه إعجابا وانبساطا، وان لم يستحق احسانا، وكذا تصور الضرب والشتم يؤثر في انقباضه وتألمه، وان كان مستحقا لهما، وتصور ورودهما على الغير وان كان يؤلمه ، لكنه يسبب الرقة وشبهها، لا من جهة كونه ذا مفسدة عامة .

ومنه يظهر أن حمل كلامه ﷺ على مطلق الادراك لتصحيح التأثير في الالتذاذ والتألم لا يجدي شيئا، ولا يوجب كون الاستعجاب والاستغراب بالملاك الذي هو محل الكلام .

ثانيهما : ما أفاده ﷺ من أن الملائمة والمنافرة للعقل توجبان بالضرورة صحّة المدح والذم. وذلك لما عرفت من ان دعوى الضرورة لا تصح إلا بالاضافة الى ما هو خارج عن محل الكلام، وهو تأثيرهما احيانا في انقداح الداعي الى مجازاة الاحسان بجزاء الخير، ومجازاة الاساءة بجزاء الشر كما مرّ تفصيله .

وأما دعوى الضرورة بالنسبة الى حكم العقلاء بصحّة المدح والذم فهي صحيحة لكنها تؤكد ما ذكرناه ، من انه لا واقعية لهما الا بتوافق آراء العقلاء عليهما

وحيث عرفت حقيقة التحسين والتقبيح العقليين.

فاعلم ان المراد بكونهما ذاتيين أو مرضيين ليس كونهما ذاتيين بالمعنى المذكور في باب الكليات الخمس ولا كونهما ذاتيين بالمعنى المسطور في كتاب البرهان كما بيّنا وجهها في مبحث التجري مفصلاً.

بل بمعنى عدم الحاجة الى الواسطة في العروض والحاجة اليها ، فمثل العدل والاحسان والظلم والعدوان بنفسهما لا من حيث اندراجهما تحت عنوان آخر محكومات بالحسن والقبح، بخلاف الصدق والكذب فانّهما مع حفظ عنوانهما يوصفان بخلافهما. نعم كونهما ذاتيين لهما بمعنى آخر ، وهو انّهما لو خليا وطبعهما يوصفان بهما لاندراج الصدق تحت العدل في القول واندراج الكذب تحت الجور في القول، دون غيرهما مما لا يتصف بشيء لو خلي ونفسه ، فراجع مبحث التجري .

وهذا بناء على كون الحسن والقبح من قبيل الحكم بالاضافة الى موضوعه واضح، فكيف يعقل ان يكون الحكم المجعول منتزعا عن مرتبة ذات موضوعه . وأما بناء على انّهما من الأمور الواقعية، فهما من قبيل العرض الغير المفارق والعرض المفارق والعرض مطلقا لا يكون ذاتيا لموضوعه كما هو واضح .

كما انّا ذكرنا غير مرّة ان المراد من العلية والاقتضاء هو اقتضاء الموضوع لحكمه بنحو اقتضاء الغاية لذي الغاية لا بنحو اقتضاء السبب لمسببه . بداهة ان الحكم لا يترشح من موضوعه ، بل السبب الفاعلي له هو الحاكم وانما الموضوع لمكان الفائدة المترتبة على وجوده يدعو الحاكم الى الحكم عليه : فبعض الموضوعات حيث انه يترتب عليها بنفسها مصلحة عامّة أو مفسدة عامّة تدعو العقلاء الى الحكم بحسنها أو قبحها، ولا محالة لا يتخلف الحكم عن موضوعه التام، فيعبر عنه بالعلية التامة .

وبعضها حيث انه يترتب عليها المصلحة العامة أو المفسدة العـامة لو خـليت ونفسها لاندراجها كذلك تحت عنوان محكوم بنفسه بالحسن والقبح، فيعبّر عـنه بالاقتضاء ، لمكان اندراجه بلحاظ العوارض تحت عنوان آخر محكوم بضد حكم عنوانه لو خلي ونفسه، وإلا ففي الحقيقة لا علية ولا اقتضاء . وحيث ان المصلحة العامة قائمة بالعدل والمفسدة العامة قائمة بالظلم، فالصدق بما هو عدل ذو مصلحة عامة، والكذب بما هو جور ذو مفسدة عامّة، لا ان الصدق مـقتضى للـمصلحة، واندراجه تحت عنوان العدل شرط لتأثيره فيها، وأن اهلاك المـؤمن مـانع عـن تأثيره في المصلحة العامّة، وليست المعنونات بالإضافة الى عناوينها مـقتضيات بالنسبة الى مقتضياتها، حيث لا جعل ولا تأثير ولا تأثّر بينها فاتضح انّه لا علية ولا اقتضاء حقيقة في شيء من المراتب ، لا من حيث العناوين ومعنوناتها ولا من حيث المصالح والمفاسد العامّة بـالنسبة الى الصـدق والكـذب، ولا مـن حـيث العناوين الذاتية والعرضية بالاضافة الى الحسن والقبح العقليين فـتدبر جـيداً... هذا[١] هو الحق الذي لا محيص عنه بناء على ما عرفت من حقيقة الحسن والقبح العقليين، وأن قضيتهما داخلة في القضايا المشـهورة لا القـضايا البـرهانية وأن حقيقتهما بلحاظ توافق الآراء لا واقعية لهما غير ذلك، فتدبّر جيداً وان كان خلاف ظاهر كلمات الأصوليين بل غـير واحـد مـن أهـل المـعقول إلا أن المـتبع هـو البرهان....

نعم[٢] هنا وجوب عقلي بمعنىً آخر غير التحسين والتقبيح العـقلائيين فـان بعض الأعمال حيث انّه يؤثر في كمال النفس وصقالة جوهرها لتجلي المعارف الإلهية التي هي غاية الغايات من خلق الخلق فلا محالة لا يرى العقل بـداً مـنه

---

(١) ص ٣٥٢.

(٢) ص ٣٥٣.

فالمراد باللزوم العقلي ليس هو البعث ولا التحسين والتقبيح العقلائيين، بل الضرورة العقلية واللابدية الفعلية، وهذا أيضا أجنبي عمّا نحن فيه .

موازنة ما أفاده ﴾

أقول:

قد أذعن﴾ بعدّة أمور بل وذكر البرهنة عليها:

الأول: أن القوة العاقلة واحدة في العقل النظري والعقل العملي غاية الأمر الاختلاف في المدركات فنظرية تارة وعملية أخرى، واذا كان الحال كذلك وكان مدركات العقل العملية كلّها قضايا من مواد مشهورة غير بديهية فكيف يمكن للعقل اقامة برهان ما في هذا الباب فلابد مع هذا الاعتراف تبعاً للشيخ الرئيس[1] والخواجه نصير الدين الطوسي من امكان اقامة البرهان على بعضها من وجود بعض القضايا البديهية في هذا الباب وإلا فكيف يتمكن من اقامته ومن ثمّ ذكرنا فيما تقدم أن الشيخ الرئيس وإن كان أول من أبدى وأظهر الخلاف في الحكم بالبداهة في الحكماء تبعاً لما أتى به الشيخ الأشعري من المغالطة في الباب، إلا أنّه مع اعترافه بامكان اقامة البرهان على بعض تلك القضايا في باب العقل العملي ، يكون قد أقرّ لوجود مواد بديهية هي الأس في الأقيسة البرهانية الممكن اقامتها في هذا الباب ، وبالتالي فهو لا يذهب الى كون جميع قضايا العقل العملي داخلة في المشهورات فقط بل بعضها داخل في البديهيات أيضاً، وقد دللنا على أن هذا مذهب الشيخ الرئيس من نصوص كلماته فراجع .

الثاني: كون العدل مشتمل على المصلحة والكمال والظلم مشتمل على المفسدة

---

(١) وقد تقدم نقل عبارته المتضمنة لذلك عند استعراض مذهبه في المسألة فراجع .

والنقص، وأن الأول ملائم للقوة، بحسب كونه كمالاً لكل منها، والثاني منافر لها لكونه نقصاً لها ولذلك يحب الإنسان العدل لما فيه من المصلحة العامّة، وينفر من الظلم لما فيه من المفسدة العامّة، فمع هذا الاعتراف يلزمه تخطئة ما تابع فيه الشيخ الرئيس من أن قبح الظلم وحسن العدل انّما يقضي بها الإنسان للانفعال وللعادة التي نشأ عليها وتعوّد عليها من تكرار التأديب، اذ الاعتراف المزبور يقضي بأن نفرة الإنسان من الظلم لحيثية واقعية في فعل الظلم، وأن حب الإنسان للعدل لحيثية واقعية في فعل العدل لملائمة الكمال للقوى ومنافرة النقص لها، لا لكون ذلك انفعالاً ، أو عادة موضوعة جعلية، هذا وكذلك يلزمه الاعتراف بقبح الظلم وحسن العدل بالمعنى المتنازع عليه وهو صحّة الذم وصحّة المدح، فإن الذم حدّه الماهوي هو الاخبار بالنقص والشر والتوصيف به، والحد الماهوي للمدح هو الاخبار والثناء والتوصيف بالكمال والخير.

فإذا كان الظلم مشتملاً في نفس الأمر على النقص والشر فان الذم عليه صادقاً مطابقاً للواقع، وإذا كان العدل مشتملاً في نفس الأمر على النقص والشر كان الحمد والمدح عليه صادقا مطابقا للواقع.

الثالث: كون آراء العقل العملي والمشهورات من التأديبات الصلاحية والخلقيات ويلزمه الاذعان بواقعية هذه القضايا اذ أنها واجدة للصلاح والمصلحة والكمال وكذلك كونه من الخلقيات حيث أن الكمالات الخلقية والشرور الخلقية حيثيات واقعية غير معلولة لآراء العقلاء بما هي آراء توافقوا عليها من دون وجودها في الواقع، كما هو الحال في قضايا الحكمة العملية من كونها برهانية والعجب أنّه ﷺ يتابع الشيخ الرئيس في كون الآراء المحمودة ناشئة من اقتضاء المصلحة العامّة أو الاخلاق الفاضلة وانّها لذلك مشهورة غير واقعية، مع اعترافه في ضمن كلامه بأن اشتمال العدل على المصلحة أمر واقعي وجداني، وهو لا

يتلائم مع نفي الواقعية عن الرأي القاضي بمدح العدل أي توصيفه بالمصلحة العامّة. وهذا التهافت بعينه يثار على الشيخ الرئيس والخواجه نصير الدين ﷺ.

الرابع: كون الغرض من حكم العقلاء بمدح العدل وقبح الظلم هو حفظ النظام وبقاء النوع والمصلحة العامة ، يلزمه الاعتراف بترتب كمالات واقعية على ذلك الحكم مع كونه مشهورياً لا واقع له، فاذا كان الكمال الواقعي من أثر ذلك الحكم كان الحكم لا محالة واقعياً، وان كان التأثر بتوسيط الفعل العادل وبتوسط الارادة المعلولة للاذعان بحسن الفعل أي كماله فالمدح وهو الاخبار والثناء على الفعل بالكمال موجب لإذعان النفس وتولّد الارادة والفعل ومن ثم المصلحة العامة.

الخامس: ما ذكره من أن القطب صاحب المحاكمات قد سلك مسلك الشيخ الرئيس ، قد عرفت فيما تقدّم من نصوص كلماته التي نقلناها انّه يذهب الى أن آراء العقل العملي بعضها مستنبط من مقدمات بديهية وهو مذهب الشيخ الرئيس أيضاً والخواجه نصيرالدين، كما أنّه يذهب الى أن الحكماء قائلون بالحسن والقبح بالمعاني الثلاثة جميعاً فراجع.

السادس: ما ذكره من الفرق بين البديهيات والمشهورات المتفق عليها في آراء العقلاء من أن الأولى تطابق الواقع بخلاف الثانية مع اشتراكهما في ايجاب كل منهما الجزم والتصديق، قد عرفت مما تقدم من كلام الفارابي أنها مبادئ الاشياء العملية ولا يمكن ان تثبت أو تبطل بما هو أبين منها، ولأن المتشكك فيها ليس يؤمن ان يهوّن أمرها ويصير من الأشرار الارديا، الاخلاق غير مشارك لأهل المدن، وقد جعل هذا القسم من المشهورات هو الصادق الذي لا ينبغي التعرض لابطاله والتشكيك فيه .

الثامن: ما ذكره من ثبوت العلاقة اللزومية بين الاعمال الحسنة والافعال القبيحة والصور الملائمة والمنافرة في الآخرة، إلا أنّه قد غاير بينه وبين استحقاق

المدح والذم، وخطّأ بذلك المحقق السبزواري في ذهابه الى الوحدة بين الأمرين، لكنلك قد عرفت مما تقدم عدم تفرّد المحقق المزبور بذلك بل قد ذهب اليه الحكيم الملا صدرا الشيرازي كما نقلنا نص عبارته وردّه على الفخر الرازي، وكذا الحكيم النراقي ويلوح ممن تقدم عليهما أيضا فلاحظ .

هذا مع ما عرفت من أن الحد الماهوي للمدح والحمد هو التوصيف بالكمال وفي طرف الذم هو للتوصيف بالنقص، فحينئذ لا انفكاك بين الأمرين بل هما يقوّم أحدهما الآخر.

التاسع: ما ذكره من أن لذة القوة العاقلة هي بادراك المعارف والمطالب الكلية النافعة في نظام أمور دينه ودنياه وآخرته، وانه لا شأن للعاقلة إلا الادراك للأمور الكلية وليست على حد شأن بقية القوى، فليس إدراك العدل الكلي أو الظلم يوجب انقباضيا أو انبساطا واما ادراك الجزئي منهما فليس التأثر من القوة العاقلة بل من القوى الأخرى، ففيه : ان كان إدراك المذكورات كمالاً للعاقلة فلابد من الاذعان بصدق تلك المدركات وحقيقتها كي يكون ادراكها كمالاً لها، وهذا يخالف ما تابع فيه الشيخ الرئيس من كون الشرائع الإلهية من التأديبات الصلاحية من المشهورات التي لا واقع لها وراء الاتفاق، مع أنه قد تقدم أن التأديبات الصلاحية هي ما فيه مصلحة عامّة وكمال فكيف تكون قضاياها غير مطابقة للواقع واما اللذة فإن كان المراد بها ما هو من خواص القوى الشهوية فالمفروض انه في العدل الجزئي مع الغير لا نيل لها فيه وأما ارجاعه الى الانفعاليات من الرأفة والرحمة في النفس ، فالانفعاليات لا محصل لها إلا أنّها آثار الملكات الخلقية الفاضلة أو الردية وهي كمالات أو دركات للنفس فالملائم للخلق الفاضل كمال أيضا والمنافر له نقص وعلى العكس في الخلق الردئ .

هذا مع بناءه ﷺ على أن لا شأن للعاقلة إلا إدراك الكليات ولا شأن لها

بالجزئيات كما حرر ذلك في برهان الاشارات والشفاء ، لكنه قد تقدم التصريح من الحكماء الأوائل بالعقل العياني وامكان اقامة البرهان على الجزئيات به، وهو عبارة عن استعانة العاقلة بالآلآت والقوى الأُخرى المدركة للجزئيات.

العاشر: ما ذكره من أن الداعي لدى العقلاء في الحكم على الأفعال بالحسن والقبح هو وجود المصلحة أو المفسدة العامة، اعتراف بأن الحسن الحاكم به العقلاء هو مساوق بل مصادق للمصلحة أو المفسدة، وكذا ما ذكره من أن حكمهم بالحسن والقبح هو بما هم عقلاء يتحفظون على المصلحة العامّة لا بما لهم من شهوة التشفي وحب الانتقام ، يثبت ذلك أيضاً . فمن الغريب بعد ذلك نفيه‌ﷺ التلازم بين الأمرين مع انه قد عرفت أخذ أحدهمافي حدّ الآخر .

الحادي عشر: ما أقرّ به من الوجوب واللابدية العقلية بين الأفعال وكمالات النفس وصقالتها وتجلي المعارف الإلهية ـ على تقدير ارادة هذا المعنى منه ـ أو لابدية الاتيان به العقلية كي تتحقق تلك الغايات ـ على التقدير الآخر المحتمل في كلامه ـ هو الذي ذكرناه عن لسان غير واحد من الحكماء الأوائل من أن الحسن والقبح في الأفعال مضافا الى حدّه الماهوي المتقدم، يفسر بلوازم أخرى من قبيل انبغاء الفعل وعدم انبغاء الفعل، وضرورة الفعل وامتناعه ، واللابدية والبدية، وقد تقدّم ذكر موضوع ذلك الوجوب.

فهرست كلام الاصفهاني حول نظريته[1] :

يبدأ ببيان مدعاه وتحديد محل النزاع...

ثم استعراضه لأدلته...

---

(١) هذا مقتطع من تقرير بحوث علم الأصول بقلم الفاضل السيد جعفر الحكيم .

ثم استعراض دليلين مضادين للسبزواري واللاهيجي والاجابة عنهما... ثم استعراض نظرية مضادة لنظريته والاجابة عنها...

١ ـ محور النزاع بين الاشاعرة والإمامية والأصوليين والاخباريين، والأصوليين بعضهم مع البعض الآخر، هو في الحسن والقبح، بمعنى صحة المدح والذم على فعل الناشئين من إدراك القوة العاقلة ـ العقل العملي ـ لتوافق واعتبار العقلاء على ذلك لغرض حفظ النظام وحفظ النوع، باعتبار أن الفعل يشتمل على مصلحة عامة أو مفسدة عامة...

واما الحسن والقبح اللذان يقعان وصفاً للأفعال ومتعلقاتها، بمعنى الكمال والنقص، أو الملائم والمنافي، كحسن العدل بمعنى أنه كمال و... فلا خلاف فيه في أنه واقعي تكويني... كذا لا خلاف في واقعية الحسن والقبح بمعنى حب الكمال والملائم وبغض النقص والمنافر ومثله لا خلاف في العلاقة التكوينية بين مجموعة من الأفعال وبين ما يلزمها من صور حسنة أو بذيئة اخروية وهو المسمى (بتجسم الأعمال) ـ الثابت بالبرهان والنقل القطعي (كتاباً وسنة) (والكشفاً) ـ ومدعى الاصفهاني فيمحور النزاع في قبال مجموعة من المتكلمين والأصوليين: أن هذه القضايا من المشهورات قسم الاراء المحمودة والتأديبات الصلاحية، من دون أن يكون لها جذر تكويني، في حين أن آخرين قالوا بتكوينيتهما...

وبعبارة اخرى: الاصفهاني والمظفر تبعاً له يصوران النزاع بينهم وبين الاصوليين بالشكل التالي:

أن هناك اعتباراً وتوافقاً عقلائياً للمدح والذم لبعض الأفعال بسبب ما تحتويه هذه الافعال من كمال ونقص ومصلحة ومفسدة.

وهذا الاعتبار العقلائي لا خلاف في وجوده، إنما الخلاف في أنه البداية وأن المدح والذم يتولد به أو أنه يسبقه إدراك عقلي واعتبار فلسفي نفس أمري، على

أساسه تم اعتبار العقلاء وتوافقهم...

وبعبارة ثالثة: مدح وذم العقلاء ـ لا المدح والذم في نفسه ـ هل هو ذو بعد واحد وهو الاعتبار العقلائي ـ الذي هو اعتبار اصولي، يصطلح عليه في المنطق بالمخيلات، بمعنى الذي لا واقع له ولا منشأ انتزاع واقعي ـ أو أنه ذو بعدين، بعدٌ منه تكويني واقعي وآخر منبثق منه اعتباري عقلائي...

الاصفهاني والمظفر تبعاً لابن سينا والطوسي على الأول وان المدح والذم من العقلاء كظاهرة وكحكم إنما هو وليد إعتبار وفرضية وايجاد العقلاء... .

ولا يخفى أن بعض العبارات صورت نزاع الاصفهاني مع الآخرين بشكل موهم وهو: أن المدح والذم العقلائي هل هو إعتبار عقلائي أو لا؟ وأنه صفة عينية تكوينية واقعية ... وهذا كما عرفت ليس ظاهرٌ من كلام الاصفهاني... .

ومن هذا العرض يفهم السر في خروج نظرية تجسم الأعمال عن محور النزاع، لأنها مرتبطة بالثواب والعقاب، وهو غير المدح والذم من قبل العقلاء ماهية، وإن كان يوازيهما بالنسبة للّٰه تعالى... .

الأدلة :

الدليل الأول: أنها لو كانت تكوينية واقعية، لكانت علاوة على كونها يقينية ـ لا مشهورة ـ ذات واقع تطابقه ومعه ـ لابد أن تكون عرضاً خارجياً ـ أو من الاعتبارات الفلسفية النفس أمرية المأخوذة من الواقع الخارجي، في حين انا لا نجد الفعل يتلون بالحسن والقبح بمعنى المدح والذم خارجاً كتلون الجدار بالسواد والبياض أو كتلون الموجود بالامكان والوجوب.

الدليل الثاني: أن القياس البرهاني يشترك مع الجدلي في كونه جازماً، ولكنه يتميز عنه في إشتراط مطابقة مواده للخارج، في حين أن الجدلي يشترط مطابقة

مواده لاعتبارات وقرارات العقلاء من دون أن يكون لهذه الاعتبارات ـ الأصولية ـ تأصل ومصداقية خارجاً.

وحينما نأتي الى الحسن والقبح نلاحظ أنهما يتقومان بحكم واعتبار وتوافق العقلاء، حتى يكون لهما وجود مما يكشف عن عدم وجود واقع لهما سوى ايجاد وإعتبار العقلاء لهما[1].

الدليل الثالث: اننا نتساءل عن فلسفة إذعان واعتبار العقلاء واتفاقهم على المدح والذم؟ فالجواب: أنه لأجل تحقيق غاية عامة وهي بسط الامن والنظام ونشر المصلحة والقضاء على المفسدة... فعلاقة الحسن والقبح مع الفعل علاقة الغاية وذي الغاية... من هذه الاجابة قد يلتبس الحال فيتصور أن للحسن والقبح واقعية بعد ان كانت الغاية المتوخاة واقعية ولكن الصحيح أن الاجابة تدل على اعتباريتهما وعدم واقعيتهما وخارجيتهما خارج أفق توافق العقلاء، وذلك: لأن العقلاء من خلال المدح والذم يتوصلون الى الغاية مما يعني أن هذا المدح والذم توجيهي، تربوي ، إصلاحي... وهو عالم التوجيه والتربية، لا ينسجم الا مع الاعتبار.

الدليل الرابع: علاقة الموضوع مع محموله في القضايا ليست علاقة الفاعل للمحمول والحكم ، وانما يكون في القضايا العقلية بمثابة العلة المادية الحاملة للحكم والفاعل هو العقل ، مثل الأربعة زوج، فان الحاكم بزوجية الأربعة هو العقل ولكن ليس حكماً عبطياً وانما بسبب تحليله للموضوع ووجدانه أنه ينقسم بمتساويين، فكان ذلك منشأ لحكمه.

وحين نأتي الى قضية العدل حسن نجد أن الموضوع لا فاعل ولا مادة أيضاً،

---

(١) هذا الدليل ذكره في مجال الردّ على السبزواري وسيأتي توضيحه أكثر....

أي ليست فيه صفة المدح فينتزعها العقل ويحكم بها عليه، مما يعني أن فاعل الحكم هو العقلاء فهم الذين اعتبروه وأوجدوه... .

الدليل الخامس : ان مواد القياس البرهاني منحصرة بالبديهيات الست المعروفة وليس حسن العدل والمدح عليه وبعكسه قبح الظلم من أحدها، فيتعين أن يكون من القضايا المشهورة.

الدليل السادس : لو كان الحسن والقبح تكوينيين لما اختلف العقلاء في حسن شيء وقبح آخر، في حين أنا نرى أن العقلاء من قطر لآخر وفي زمن لآخر يختلفون ، مما يؤكد جعليتهما ومن ثم خضوعهما للظروف والحاجات الاجتماعية... .

الدليل السابع : والذي بلوره الشهيد الصدر: ان معنى العدل هو اعطاء كل ذي حق حقه، والظلم بعكسه، وهذا يعني انهما عنوانان إعتباريان جعليان، لأن الحق أمر اعتباري ومعه بالأولوية يكون محمولهما وهو الحسن والقبح إعتبارياً، إذ لا معنى لحمل شيء تكويني على موضوع اعتباري... كما لا يخفى... .

السبزواري برهن على تكوينية الحسن والقبح بمعنى الدح والذم، ولم يكتف بذلك حتى نسبه الى الفلاسفة... .

وأن ما يتراءى من كلامهم أنهما من المشهورات صحيح، ولكنه في الوقت نفسه يصنفونهما في الضروريات واليقينيات، ولا يمنع من كون قضية واحدة تندرج تحت مادتين من حيثيتين ..... .

واستدل على التكوينية بنظرية تجسم الأعمال...

وناقشه الاصفهاني : بأنا نقبل إندراج قضية واحدة تحت مادتين كما في مثل الكل اكبر من الجزء... ولكن قضية الحسن والقبح لا تندرج الا في المشهورات بالمعنى الأخص لما ذكرناه من الأدلة على الاعتبار البحث فيها.... .

وأما مسألة تجسم الأعمال، فانا نقبل العلاقة التكوينية، الا أنها خارجة عن محل النزاع.

الآخند في حاشيته على الرسائل ذهب الى تكوينيتهما بأن كل قوة من قوى النفس العمالة لها ما يلائمها وما ينافرها من الأفعال، بما في ذلك قوة العقل العملي.... فان الفعل الحسن يلائمها وهي تنجذب اليه، والفعل القبيح ينافرها وهي تبتعد عنه... مما يدلل على أن حسن الفعل وكذا قبحه خاصية تكوينية توجب إنجذاب وابتعاد العقل اليه وعنه.

وناقشه الاصفهاني :

ا ـ أن مهمة القوة العاقلة الادراك كما تقدم، والانجذاب والنفرة من شؤون القوى الدانية عن العقل.... .

ب ـ أن لذة القوة العاقلة هو إدراكها الكمالات الكلية، والمعارف النافعة للدين والدنيا... ومن ثم فادراك الظلم الكلي كمال العاقلة جنباً الى جنب ادراك العدل الكلي فانه يوجب لذة العاقلة لتوصلها الى ذلك .

السيد الخوئي نقض على الاصفهاني بنقضين :

الأول : العاقل الأول وقبل أن يكون إجتماع ومدنية له حسن وقبح ومدح وذم ونفرة وانجذاب، مما يدلل على أنهما ليسا من المشهورات وانما من الوجدانيات اليقينية، إذ لم يكن نوع ليكون العمل للنوع.... .

الثاني : أنه كيف يفسر الاصفهاني الحجية في القطع بالحسن والقبح العقلائي؟ فانه غير مطرد في القطع بالأحكام الشرعية العبادية لعدم إرتباطها بالمصلحة العامة والاجتماع، فاعتبار متابعة القطع حسنه للمصلحة العامة وحفظ النظام غير معقول.... .

السيد الصدر اجاب عن النقض الأول : أن صرف الجزم لا يدل على أن القضية يقينية، لما ذكره علماء المنطق من أن المشهورات توجب الجزم وأن إختلافها مع اليقينيات أنه لا يطلب بها الحق واقعاً وإنما افهام الخصم... .

مناقشة الأدلة على إعتبارية الحسن والقبح بمعنى المدح والذم والتي تم استعراضها سابقاً:

ا ـ مناقشة الدليل الأول للاصفهاني : أنه قد تبلور الخلل في ما ذكره ﴿﴾، حيث اتضح أن التحسين والتقبيح عبارة عن القضية الذهنية الحاكية عن الكمال الخارجي ومن ثم فهما إعتباران فلسفيان لهما منشأ إنتزاع وليسا إعتباراً اصولياً صرفاً، ومن ثم كانا عرضاً على الكمال والنقص التكويني ومحمولاً عليه... .

ب ـ مناقشة الدليل السادس للاصفهاني:

١ ـ أن الاختلاف يرجع الى الاختلاف في الاحراز والتشخيص والادراك والذي يرجع بدوره الى اختلاف العقول البشرية وتفاوتها، وليس بسبب عدم واقعية المدرك وعدم حقيقته... .

فالاختلاف في المدح والذم زمانا ومكاناً، على حدّ الاختلاف في سائر الحقائق العلمية، يرجع الى قصور الادراك البشري لا إلى تغير وعدم ثبات المدرَك.

٢ ـ أن عناوين الأفعال الكمالية وعكسها تختلف بالنسبة الى المدح والذم.. فبعضها يكون علة تامة للمدح والذم... وأخرى تكون مقتضية للمدح والذم ما لم يمنع مانع.. وثالثة... تكون لا بشرط فإذا اندرجت في عنوان حسن ثبت لها المدح، وإذا اندرجت في عنوان قبيح ثبت لها الذم... وإن لم تندرج تحت أحدهما

لم تكن حسنة ولا قبيحة.. ومن هنا يعرف أن الاختلاف والتغيير يكون في القسم الثالث وشطر من القسم الثاني، لا في الحسن والقبح بشكل مطلق .

توضيح الفكرة أكثر: أن العقل العملي لا يتعاطى في عمله الادراكي مع الجزئيات، وانما يختص بادراك الكليات.. والكليات منها ما هو عام، ومنها ما هو متوسط، والجزئيات يتحدد وضعها من خلال الكلي المتوسط ـ والذي هو بدوره يحسم أمره من خلال انتسابه الى الكلي العام ـ الذي ننتسب اليه، لا من خلال ماهياتها الخاصة فاذا كان الفعل الجزئي ضمن شروط معينة من زمان ومكان وغيرها يساهم في تحصيل الكمال، إتصف بالحسن لاندراجه تحت العناوين الكمالية...

فلو تغيرت الشروط وأصبح تأثير الفعل عكسياً لا تصف بالقبح.. ومن هنا لم تكن الجزئيات ثابتة الحسن أو القبح ـ لعدم ثبوت الحسن أو القبح لها بماهياتها الخاصة ـ وإنما هي متغيرة ومتلونة حسب طبيعة الظروف المحيطة بها..

وأما الكليات المتوسطة فهي التي تقتضي الحسن والقبح بماهياتها النوعية شريطة عدم المانع من تأثيرها.. كالصدق والكذب.. وبالتالي فهي متغيرة ولكن تغيرها منتظم ومنضبط وليست كسابقتها .

والكليات العامة كالعدل والظلم : علة تامة للمدح والذم وبالتالي فهي من الثوابت التي لا تتغير، بل لها يتحدد وجهة الأفعال الكلية الأخص منها، كذا الجزئيات...

ومن هذا العرض يتبلور وجود ثابت في مدركات العقل العملي وهو في الحسن والقبح التكوينين .

ومن هذا العرض يتبلور أيضاً الضابطة في حدود تغير الأحكام بحسب الزمان والمكان .. **والذي يصاغ بصياغة ثانية .**

الفرق بين الحكم الشرعي والمولوي، وما هي مساحة كل منهما

وصياغة ثالثة: ما هو المتغير والثابت في الشريعة...

وصياغة رابعة: اين منطق ولاية المعصوم وأحكام الله الثابتة.

وصياغة خامسة: ما هي منطقة الولاية التشريعية للمعصوم وولاية المعصوم.

وتفصيل الحديث سيأتي لاحقاً إن شاء اللّٰه .

جـ مناقشة الدليل الثالث الاصفهاني: والذي كان يصور أن العلاقة بين الفعل والمدح والذم علاقة الغاية وذي الغاية، ومن ثم فهو دليل إعتبارية المدح والذم.

مع لايمان بعلاقة السببية أيضاً بين الفعل والمدح والذم وأن الأول سبب ومقتض للثاني، ولكن هذه السببية ناشئة من دواع حيوانية لا إنسانية عقلانية .

كما أنه شدد النكير على الآخند في تصويره وجود ملائم ومنافر للقوة العاقلة، وإستنتاجه من ذلك واقعية المدح والذم .... .

والذي نقوله في مجال المناقشة : أن ما تقدم من بيان حد المدح والذم وعلاقتهما التكوينية بالكمال والنقص، يتضح أن علاقة الغاية وذي الغاية وان كانت لكنها لا تعنى الاعتبارية وانما تعنى إستفادة العقلاء من هذه الظاهرة التكوينية في مجال التوجيه.. وسيأتي لاحقاً ـ إن شاء اللّٰه ـ بيان ما هي الغاية وما هو ذو الغاية وكيفية علاقة الغائية.. فانتظر.... .

في الوقت نفسه لا نرتضي تصنيفه لحالات السببية أنها من مناشيء حيوانية، إذ أن ظاهرة سببية الفعل للمدح والذم يمكن أن نجدها في الكملين من البشر كالرسول الأعظم ﷺ، ولا يعقل في مثله أن يكون ذمه لظالمه حين يظلمه أن

يكون بداعي من الغريزة الحيوانية وانما بداع عقلي محض يكـون الفـعل سـبباً للمدح والذم... وهو دليل عقلية المدح والذم حينئذ.

كما أننا نقبل مدعى **الآخند** إجمالاً في وجود الملائم والمنافر في القوة العاقلة، وأنها ليست مختصة بالقوى الحيوانية كما حاول أن يصوره الاصفهاني.

وتوضيحه : أن البداية المغلوطة والتي رسمت موقف **الاصفهاني** بالشكل الذي طرحه في النقاط الثلاثة المشار اليها اعلاه هي تصويره أن مهمة قوة العقل العملي هي الدراكية فقط من دون أن تكون قوة عمالة، فلا أمر ولا نهي ولا بعث ول زجر تكويني لها، وأن تقسيم العقل الى نظري وعملي إعتباري، وأن قوة العقل واحدة، وان المدرَكات هي التي تنقسم الى ما من شأنه أن يعلم وما من شأنه أن يعمل .

ولكن الصحيح ما نظره المتقدمون من الفلاسفة الى **الفارابي** من أن قوة العقل العملي قوة عمالة ...

ونكتشف صحة هذا التنظير من مجموعة من المسلمات التي اتفق عليها الجميع مع بعض التحقيقات الحديثة:

أ ـ الجميع مسلم أن الادراك يولد إذعاناً.

ب ـ كذا سلموا أن الاذعان يولد شوقاً.

جـ ـ وسلموا أيضاً أن كمال الانسان يكون بخضوع وتطويع وانـصياع قـواه الدانية لقواه العالية.

٥ ـ مع تسليم الجميع بأن الانصياع المذكور يتم بإدراك القوة العاقلة واذعانها فيتولد الشوق فيما دون، أو النفرة وهو البعث والزجر التكويني.

هـ ـ لا يمكن أن يكون هذا الاذعان وليد ومعلول لواهـمة أو المـخيلة، لأن الاذعان كلي فلا يصدر الا من قوة مجردة. فهو يحصل في القضايا العقلية البحتة كالاذعان بوجود الله سبحانه.

و ـ آخر التحقيقات تقول: أن العلم صرف الادراك وهو يولد الحكم، فالحكم فعل تقوم به النفس في ظرف الادراك الذهنبي، فليس هو من مقولة العلم، فاختلافهما سنخاً دليل وجود قوتين لا واحدة.

ز ـ تسليم الاعلام أن الايمان من أشرف العلوم أو أشرف من العلوم لأنه علم وصل الى حد التأثير، فهو إدراك وعمل... والايمان يكون نتاج العقل.

كما يذكر في علم النفس الحديث أن الايمان مهما كان متعلقه ولو الحجر من كمالات النفس البشرية، والنفس التي لا تؤمن مريضة مذبذبة لا يمكن أن تحصل على كمالاتها وان بلغت من الادراك ما بلغت.

من مجموع هذه النقاط يعرف أنها لا تنسجم مع نظرية الاصفهاني التي تحصر دور العقل بالأدراك، وتصنف الانفعال والشوق والنفرة في القوى الدانية الحيوانية.

فانها وان كانت كذلك ولكنها بدواعي عقلية، فهناك شهوة حيوانية منبعثة عن العقل، وغضب حيواني منبعث عن رؤية وعمل عقلي .

فالصحيح ما ذكره المتقدمون من أن للعقل عملاً وبعثاً وزجراً وأمراً ونهياً و... جنباً الى جنب إدراكه.

ولكن الصورة لم تكتمل ومن ثم كانت بحاجة الى مزيد من الايضاح:

أن قوة العقل النظري تمثل درجة ومرتبة من مراتب النفس ، تكون قابلاً ومحلاً وموضوعاً للادراك، الذي يوجده فيها العقل المجرد، وقوة العقل العملي تمثل درجة أدنى تكون قابلاً ومحلاً وموضوعاً للاذعان الذي هو فعل الدمج الذي يوجده فيها العقل النظري.. ومن ثم يتضح أن هذه القوة عمالة فقط لادراكة في قبال القوة النظرية التي هي دراكة فقط لا عمالة.

ونؤكد أننا حينما نقول قوة عقل نظري وقوة عقل عملي، لا نعني الا المحل القابل للادراك في الأول، ولفعل النفس (الحكم) في الثاني.

وحينما يقال عن الادراك والحكم أنهما فعلاً القوة النظرية والعملية، لا يقصد منه أن القوة النظرية فاعل الادراك وأن القوة العملية فاعل الحكم، وانما يـقصد أنهما فعلان لهاتين القوتين المطاوعتين بمعنى أن الادراك فعل القوة النظرية بنحو القبول وأما الفاعل فهو العقل المجرد وأن الحكم فعل القوة العملية المطاوعي بنحو القبول، وأما فاعله فهو القوة النظرية بواسطة الادراك.

والفعل المطاوعي نظير التألم الذي هو فعل النفس المتألمة بنحو القبول ولكن فاعله وموجده هو الضارب.

وبتعبير آخر : الفعل المطاوعي: هو المسبب التوليدي ولكن بقيد حـلوله فـي محل منفعل.. وهو يكون في صورة مطاوعة وانصياع القوة الدانية للقوة العالية... كانصياع قوة العقل العملي لقوة العقل النظري.. أما لو تمردت النـفس فـي هـذه الدرجة وجمحت، فان الفاعل للحكم والاذعان ليس قوة العقل النظري، وانما قوة اخرى.. ومن هنا يحصل الانحراف فان ذلك أحد أسبابه.. .

وبعد الالتفات الى أن الايمان بالله و.. هو الحكم والاذعـان، يـتضح فـلسفة وجود الحكم الشرعي الفقهي في المسائل الاعتقادية الأصلية ودوره بلحاظ أثره من الترغيب والترهيب فانه يؤثر في كبح جماح النفس المحل والقابل (قوة العقل العملي) كي تقبل فعل القوة العاقلة للاذعان فيها.

ومن ثم يتبلور أن الحكم الشرعي الفقهي لا يغني عـن الادراك النـظري فـي العقيدة، وليس بديلاً له في فعل الاذعان وايجاده في النفس اذ لا يتحقق الاذعان ويستحيل بدون الادراك، وتفصيل الكلام متروك الى بحث الامامة.

على أية حال.. إذا حصل فعل النفس وهو الاذعان وحل في مرتبة من مراتب النفس.. سيحصل الشوق الى الفعل والذي هو أيضاً فعل مطاوعي يحل في قوة من قوى النفس الحيوانية، وتوجده قوة العقل العملي بواسطة الاذعان من هذا العرض

تبلورت مجموعة أمور:

أ ـ القوة العملية قوة عمالة لا دراكة.. أي أنه يحل فيها فعل النفس وهو الحكم وهو سنخ آخر غير الادراك.. وتكون فاعلة بواسطة فعلها للشوق والنفرة «البعث والزجر التكويني».

ب ـ أن المدركات التي قسمها الاصفهاني الى قسمين تدخل جميعاً في القوة النظرية، فهي مدركات القوة النظرية.

جـ ـ مع مطاوعة القوة العملية يكون فعلها الحال فيها معلول القوة النظرية بواسطة مدركاتها، والا فقدت هذه الميزة.

د ـ دور الحكم الشرعي هو تطويع القوة العملية لقبول فعل القوة النظرية . ومنه اتضحت العلاقة بينه وبين الادراك.

هـ ـ السر في تسمية القوة العملية بقوة العقل العملي، لأنه قوة مجردة ذاتاً وفعلاً، الا أنه لما كان فعلها الحال فيها وهو الحكم ليس ادراكاً قيدت بالعملي تمييزاً لها عن القوة الدراكة.

و ـ اتضح بعض الشيء طبيعة العلاقة بين العقل النظري والعملي، فان القوة الدراكة لا تستطيع التأثير في القوى المادون مباشرة، فاقتضت حكمة الله سبحانه وجود قوة تتوسط بين القوة الدراكة والقوى الدانية . تستلم قضاياها من العقل النظري وتوجه مادونها من القوى..

ونضيف: أن القوة الادراكية أكثر تجرداً من القوة العملية، فان الثانية أقرب الى النفس هوية من الأولى، إذ النفس كما هو معروف مجرد ذاتاً لا فعلاً..

د ـ مناقشة الدليل الخامس للاصفهاني كل ما سبق كان يصب في اثبات واقعية وتكوينية الحسن والقبح، وأما بداهتها فلم يركز الحديث عنها وان مرت الاشارة اليها بشكل سريع.

والدليل على البداهة يمكن أن يقولب ضمن نقاط:

١ ـ التطابق في كل زمن ومن الجميع على المدح والذم في بعض الافعال دليل البداهة، والا لم يعقل مثل هذا الاتفاق.

٢ ـ الكمال والنقص في بعض الأفعال بديهي ، والمدح والذم يرجع اليهما كما أسلفنا فهما بديهيين .

٣ ـ ذكر الاعلام أن الكليات العالية التي تكون علة تامة للمدح والذم كالعدل والظلم مفاهيم فلسفية لا ماهوية، وهي غالباً ما تكون بديهية فالمدح والذم معلولهما بديهي أيضاً.

ونحن لا نريد أن ندعى بداهة المدح والذم في كل الافعال، وانما بداهتهما في الكليات العالية وكثير من الكليات المتوسطة.

وسيأتي تحديد المقياس للبديهي منها والنظري عند الحديث عن الثابت والمتغير إن شاء الله .

هـ ـ مناقشة الدليل السابع للاصفهاني : قد تمت الاشارة اليها في مناقشة المرحوم الصدر في دعواه إعتبارية العدل والظلم ومن ثم إعتبارية محمولهما المدح والذم.

و ـ مناقشة الدليل الثاني للاصفهاني: والذي كان في موقع الاجابة والمناقشة لمدعى السبزواري في واقعية الحسن والقبح وعدم منافاة ذلك لكونهما مشهورين من حيثية أخرى.. فكان نقاش الاصفهاني مع إقراره بعدم المنافاة أن ذلك شريطة وجود مطابق خارجي كي يكون لدعوى الواقعية محصل ، وهو مفقود في الحسن والقبح .

وتعليقنا على كلامه : أن كونها من المشهورات لا ينفي وجود واقع مطابق لها، وأن المغالطة بدأت من ابن سينا حيث نفى وجود مطابق حق في المشهورات.

والصحيح ما ذكره القدماء الى الفارابي من أن قسماً من المشهورات في عين كونها مشهورة هي واقعية وبديهية، وهي قسم الاراء المحمودة والتأدبيات الصلاحية.. التي تطابق عليها جميع الاراء وفي كل الازمنة.

وذلك: لما ذكره الفارابي أنها لو كانت بالاعتبار والمواضعة لم يعقل مثل هذا الاتفاق على مر التاريخ ومن الجميع من دون أن يشذ أحد.. مما يعني وجود سبب واقعي صارخ في وضوحه وهو بداهتها.

بالاضافة الى أنها محمودة، والحمد حده الحكاية عن الكمال كما أسلفنا، ومن ثم فهو من الواقعي التكويني.

والملاحظ لكلام الشيخ الرئيس يجد أنه متناقض.

فتارة يعبر أن هذه القضايا مشهورة.

وثانية يعبر أن العقل العملي يستقى من مشهورات وأوليات ، فانه يعني أن لبعضها حظاً من الواقعية وبديهية.

وثالثة يعبر بامكان البرهنة على بعضها الذي يعني واقعيتها من جهة، ورجوعها الى بديهيات من جهة أخرى شأن كل نظري.

ورابعة يعبر أن من يتوهم أن كل ما في أيدي الناس من حسن وقبح من مواضعتهم ولا حق يطابقه فهو متفلسف..

مناقشة الدليل الرابع للاصفهاني : ـ ولعل الدليل كان وراء نظرية العلامة في الاعتباريات ـ والمناقشة نقضاً وحلاً ـ:

النقض : ان كل القضايا بدون إستثناء موضوعها الذهني ومحمولها من إنشاء الفاعل لا الخارج ومعه لابد أن يلتزم بانكار واقعيتها، فالاربعة زوج لم يفعلها الخارج وانما أنشئت وأوجدت في الذهن من قبل فاعل ما.. ـ على حد العدل حسن من دون فرق ـ.

الحل : أن المدار في الواقعية وعدمها ليس على الفاعل للموضوع والمحمول الذهني وانما على المطابقة للخارج وعدمها، فانه هو مقياس الواقعية وعدمها فقضية الدفتر أحمر، واقعية لوجود مطابق لها في الخارج وان كان الذي فعل الحمرة الذهنية (صورتها) غير الخارج.

ولذا ينتهي الحديث مع الاصفهاني وقد خلصنا الى هذه النتيجة:

أن الحسن والقبح تكوينيان واقعيان وهما دائماً بمعنى الكمال والنقص .

كذا التحسين والتقبيح بمعنى المدح والذم أيضاً تكوينيان .

بل بديهيان .

مع اقرار شهرتهما في الوقت نفسه.

وأن قوة العقل العملي درجة أخرى في النفس غير قوة العقل النظري وهي عمالة لا دراكة مع عقليتها.

وان كانت المدرَكات ـ ما ينبغي أن يعلم وان يُعمل ـ هي مدركات قوة واحدة وهي قوة العقل النظري.

وذهب الاصفهاني الى أن استحقاق العقوبة يقصد منه إستحقاق العقوبة الاخروية، وهي ليست من مدركات العقل العملي بل هي تعبد نقلي محض .

وذلك لأن مناط إعتبار العقلاء للعقوبةإما أن يكون للتأديب أو التشفي أو المصلحة العامة، والأول لا معنى له لمضي وقته، وعدم وجود تكليف في الآخرة.. والثاني: غير معقول بالنسبة للعقلاء فضلاً عن الشارع، والثالث: يعتمد وجود نظام ومدنية واجتماع وهو مفقود في الآخرة.

من زاوية أخرى: أن العقاب الأخروي الذي دل النقل عليه توجد ثلاث نظريات في تفسيره.

الأول: تجسم الأعمال .. إنما هي أعمالكم ترد اليكم، ولا تجزون إلا ما كنتم

تعملون .. ولا طريق للعقل الى معرفة الأعمال التي تكون سبباً تكوينياً وذاتياً للعقاب.. إلا من طريق كشف الشارع.. ولذا قيل في تفسير كون النبي مبشراً ونذيراً، أنه يبشر بما للعمل من صورة اخروية حسنة، وينذر بما للعمل من صورة سيئة، مما ليس للعقل البشري احاطة به ومن ثم احتاج الى متمم ومكمل وهو الوحي.. فالعقوبة الأخروية سير تكاملي للنفس البشرية، على حد المرض في دار الدنيا.. وهذا لا يمكن للعقل الاحاطة به بدون البشير النذير.

الثاني: أن العقوبة الاخروية جزائية بجعل من الشارع تشريعاً كما هو الحال في العقوبات الجزائية الدنيوية لدى الموالي العرفيين وعلى هذا فهي تحدد بجعل من الشارع.

الثالث: ان العقوبة الأخروية من مقتضيات مصلحة ذلك العالم، كالشر الموجود في عالمنا فانه شر نسبي ولكنه ضرورة بالنسبة الى العالم ككل .. وهذه أيضاً لا ينالها العقل...

ونضيف إحتمالاً **رابعاً:** وهو ماذكره العرفاء: أن العقوبة من لوازم الأسماء كالقاهر، في مقابل المثوبة والجنّة من لوازم أسماء أخرى كالرحيم، ومن دون أن يلزم الجبر لفرد ما على القول بذلك.

وخلاصته:

أن العقل لا يمكنه إدراك ثبوت العقوبة أو نفيها، بدليل قوله تعالى : **﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾** ، التي تدل على نفي الشأنية والاستحقاق قبل بعثة الرسل، في الفترة بين رسول ورسول فاصحاب الفترة الذين لم تصلهم الدعوة لا ينالهم عذاب بل ولا يستحقون، وهذه الآية المباركة تدل وترشد الى جهل العقل بتلك العوالم، وان الذي يثبتها وينفيها هو الشرع.

ويؤكد هذا الفهم الوسط الفلسفي الحديث الذي يحد من مساحة حركة العقل والعلم الحصولي بحدود عالم العقل، وأما العوالم التي هي فوق عالم التجرد فليس من شأن العقل إدراكها وكشفها بمعادلاته، فلابد أن تستقى من الوحي.. .

هذه النظرية نكتفي هنا بالنقض عليها ـ بتقريرها المشار اليه هنا ـ والتي تشكل أوليات الرد والنقد لا غير:

النقض الأول: الروايات المستفيضة والروايات الواردة في تفسير آية ﴿**كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق**﴾ تحدثنا أن أصحاب الفترة إذا كانوا من عبدة الأوثان يخلدون في النار، فانها تدل بالالتزام على أن المراد من الرسول هو الاعم من الرسول الباطني ـ العقل ـ أو الظاهري ويؤكد ذلك رواية الامام الكاظم عليه السلام الواردة بهذا المضمون .... ومع ذلك نتساءل كيف كان للعقل دور في فهم ما وراء العقل، ثم ما هو الفرق بين عبادة الاوثان والظلم.. ومع انكار فهم العقل نتساءل عن تفسير الروايات المشار اليها.

النقض الثاني : عوالم الآخرة وتفاصيلها وشؤونها ليست أعظم من العالم الربوبي، ومعرفة الرب وصفاته مفتوح للجميع باتفاق الجميع، مشفوعاً بدلالة الآيات والروايات.

فإذا كانت مثل هذه المعرفة تنال بالعقل فكيف بعوالم أخرى دونها في الدرجة.. هذا وان كنا نثبت للمعرفة العقلية حدوداً وما وراءها لا ينال الا بقناة الوحي والتي هي عقل مطلق كما يأتي.

وأما الجواب الحَلي فهو:

أ ـ أنه لا مانع من إدراك العقل لاستحقاق العقوبة الأُخروية تأديباً للعبد في عالم الدنيا، لوضوح تأثير الترهيب في تلك الدار على سلوك العبد في دار الدنيا.. بل

حتى نفس ثبوت العقوبة الأخروية له دور في تأديب العبد واعـادته الى جـادة الصواب، أو عدم انزلاقه في المعصية.

ب ـ أن التشفي الذي تنكر له المحقق الاصفهاني ليس مرفوضاً بالنسبة للعقلاء بل وحتى الشارع إذا كان عقلياً، بمعنى أن منشأه عقلي بحث لا غير.. كما الفتنا الى ذلك في مناقشتنا السابقة.

ولتعميق الفكرة نـقول: إن العرفاء أشاروا الى أن من لوازم الأسماء الجلالية ـ كالكبرياء والعظمة ـ القهر، ومن لوازم الأسماء الجـمالية ـ كـالرؤوف ـ الرحـمة الخاصة.

وقد سبق أن الحقائق المدركة بالعقل تكون سبباً في التأثير في القوى الدانية.

ولو لاحظنا هذه المدركات من زاوية فاعلها لوجدنا أنها مفاضة من موجودات مجردة عقلية، وتنتهي هذه العلوم في تصاعدها حتى تصل الى مرتبة تكون بها من لوازم الصفات ومظاهرها.. مما يعني أن الحقائق العقلية للمعصوم إنما هي تنزلات من حقائق فوقانية.. والبطش والغضب المتولد من الحقائق العقلية، يكون تـنزلاً للغضب الالهي.

وبهذا يفهم ما ورد عنهم(عليهم السلام) إن رضا اللّه رضانا أهل البـيت، وأن رضاه رضا أوليائه، وأنه عبارة عن أن نفوسهم مجلى التنزل السليم من الحضرة الالهية.

جـ ـأنه يمكن تصوير منشأ آخر لاعتبار العقلاء العقوبة وإستحقاقها غير ما ذكره الاصفهاني وهو: ما الفتنا اليه من أن المـدح والذم تكـوينيان يـحكيان الكـمال والنقص. والعقل له القدرة على اكتشاف الكمال والنقص في الأفـعال ولو بـنحو مجمل والتفصيل يتم ببيانات الشارع ـ ومعه يمكن درج فكرة الاستحقاق على الفعل أو العقوبة في النقص والذم الحاكي عن النقص، المحمولين على الفعل.

بل يمكن تصوير حسن الاستحقاق والعقوبة حتى على مبنى إعتبارية المدح والذم،وأن العقلاء هم يعتبرون حسن الاستحقاق الاخروي ولكن شريطة ضم الملازمة بين إعتبارهم وإعتبار الشارع كي تثبت شرعية الاستحقاق بواسطة الادراك العملي.

كما أن ما ذكره الاصفهاني من عجز العقل عن إدراك كنه العقوبة مهما كان تفسيرنا لها وأنها تجسم العمل، أو مصلحة ذلك العالَم، نقبله على مستوى تفاصيل العقوبات وكيفياتها، فانّ العقل لا سبيل له الى معرفتها منفصلاً عن الشارع، ولكن على مستوى إدراك كلي العقوبة بنحو التجسم وغيره فان العقل يمكنه إدراكها واكتشافها ضمن ادراكه الكلي أن حركته باتجاه التجرد وأن أفعاله تساهم في صياغة وجوده الصاعد المجرد، وأن وجوده باقٍ لا فانٍ فكل فعل له مردود تكويني في وجوده المجرد، ويكون لهذا الادراك أثر الترهيب والردع، وان كان أخف بكثير من معرفة الصورة الأخروية المترتبة على كل عمل عمل، والتي لا سبيل الى معرفتها الا من خلال الشارع.

ومن مجموع ما تقدم اتضحت نقاط الخلل في هذه النظرية بتقريرَيها..

ويمكن أن تناقش النظرية بنقاش عام هو: أن النظرية حاولت أن تشل العقل في إدراكه للمعاد، وأنه عاجز عن إدراك نتائج فعله في الآخرة، وما ذاك إلا لتقييدها إدراك العقل لكمال الفعل ونقصه بعالم المادة، وأغفلت أن للكمال والنقص جنبتين مادية ومجردة، وأنهما ليسا موقتين وانما دائميان...

✿ ✿ ✿

مذهب العلامة المفسّر الحكيم الطباطبائي قدس سره(١)

قال العلّامة الطباطبائي في رسالة الاعتباريات ما مضمونه في المقالة الأُولى منها في الفصل الأول حيث أقام برهاناً على أن الفاعل الارادي لا تنطلق ارادته إلا من امر اعتباري ـ أي ان الانسان لا يفعل الفعل إلا بعد اذعان بأمر اعتباري دائماً واستدل على هذا المدعى بأنه لو كان الشيء موجوداً في الخارج لما أوجب حركة الانسان لأن الموجود في الخارج لا يسعى الانسان لتحصيله، لأنه من باب تحصيل الحاصل وانما يسعى الانسان دائماً لتحصيل ما ليس بحاصل، فاذا كان كذلك فلابد أن ما يسعى لتحصيله غير موجود، اي لابدّ من الاذعان بقضية اعتبارية يسعى الفاعل الارادي لايجاد الفعل لأجلها.

فبيّن أن الحاجة الى الاعتبار ضرورية وان أفعال الانسان متولدة من إرادته المنبثقة من القضايا الاعتبارية حيث أن قضايا الحسن والقبح عملية فتندرج في عموم القاعدة المزبورة، فيدل ذلك على اعتباريتهما.

فدعوى العلّامة هي أن الإرادة تنطلق دائماً من جهات اعتبارية لا حقيقية.

ومن هنا تكمن الحاجة إلى الاعتبار حيث أن ارادة الانسان وأفعاله الارادية لا

---

(١) قد قرر هذا الموضع الفاضل السيد محمد حسن الرضوي ضمن رسالته التي حررها تقريراً لبحوثنا في الحسن والقبح وبقيتها تأتي تحت عنوان خاتمة الكتاب.

تنوجد إلا بتوسط الاذعان بقضايا اعتبارية ، ومن ثم تمسّ الحاجة الى الاعتبار.

والارادة قد تكون مسخرة للقوى العاقلة وقد تكون للقوى الغضبية أو الشهوية وهذا بحث آخر ولكنها تنطلق دائماً من غايات اما كاملة خيّرة أو رديئة.

والعلّامة يذكر في رسالة الاعتباريات ما مضمونه :

المقدمة الأولى

ان الانسان في نفسه وكل فاعل ارادي وكل موجود يتكامل بالارادة لابد ان يحصل كماله عبر ارادته ، مثلاً ـ الحيوان اذا جلس ولم يستحصل على الغذاء وما يلزمه لمعيشته سوف لن يتكامل بخلاف الموجودات الطبيعية الأخرى كالنباتات والمعادن لإن تكاملهم ليس مرتبطاً بالارادة ، وأما الموجود الذي فعله بارادته، كماله رهين بارادته، ولابد ان يتكامل بتوسطها .

المقدمة الثانية

هذا الفعل الارادي كيف يصدر عن الارادة، فان الفاعل الارادي لو اذعن واعتقد ان الشيء موجود في الخارج ، فهذا لا يبعث الشوق ولا يولد الارادة، بل لابد ان لا يكون الشيء موجوداً في الخارج كي لا يكون تحصيلاً للحاصل.

مثلاً الجواهر الموجودة في الخارج لا تنبعث لتحريك الارادة ، ومن ثم ركز العلامة على أن المقدمة الثانية هي بداية نشوء الاعتبار حيث أن الانسان انما تنطلق ارادته من قضايا غير حقيقية أي قضايا مؤداها غير موجود والقضايا ذات المؤدى غير الموجودة هي الاعتبار ومن ههنا اتضح لزوم الحاجة الى الاعتبار، فاذن القضايا الاعتبارية هي محركة للارادة دائماً سواء الارادة الحيوانية أو

الانسانية، فليس الاعتبار مخصوصاً بالانسان، بل الاعتبار يعمّ حتى الحيوانات ، فاذن الاعتبار ليس مخصوصاً بالانسان، لأن الحيوانات أيضاً تتكامل عبر أفعالها، وأفعالها لا تصدر إلا من ارادتها وارادتها لا تصدر إلا من قضايا غير موجودة أي اعتبارية.

القوى الواهمة في الحيوان تخلق الاعتبار حسب ما يدعي العلّامة ونحن لا نوافقه في ذلك كما سيأتي ، وأول قضية اعتبارية قد يكون العقل العملي استخرجها والتفت اليها هي تلك القضية التي نشأت من باب التمثيل وإلا ربما كان أسبق من هذه القضية قضية اعتبارية أخرى ـ من ادراك الانسان لأعضائه بأنها ضرورية له ، وانتساب اعضائه الى نفسه لازمة له، فسلطنته على أعضائه وأفعاله نسبة حقيقية ضرورية وليست خيالية، ثم بعد ما يصيبه الجوع وكان قد أكل ووجد الأكل في معدته وقد سبب الشبع، فالجوع يولّد للانسان نوع التفات ولحاظ بأنه كما أن نسبة اعضائي لي نسبة ضرورة، فنسبة الأكل أيضاً نسبة الضرورة كي يندفع ألم الجوع ويتحقق الشبع. وهذه أول خديعة خدعت بها الفطرة البشرية، من انها أخذت النسبة الضرورية من قضية حقيقية وهي نسبة الأعضاء للانسان وأخذت هذه النسبة وجعلتها بين موضوع ومحمول ليس بينهما نسبة ضرورية.

هذه المقدمة استبدلها بعض المحققين بمقدمة أخرى وهي أنه ليست الخديعة كما بلورها العلّامة ، بل الخديعة هي قضية أخرى وهي شعور النفس ان حاجات البدن، هي حاجات للروح، لا كما بيّن العلامة بعنوان النسبة الضرورية، بل بجعل الحاجات والكمالات التي للبدن حاجات للروح تنسبها الى نفسها وتجعلها ضرورية لها.

وان تفسير هبوط الحقيقة الآدمية الى الأرض هي هبوطها في الادراك بدل ان تعتنى النفس بنفسها في حاجيات الروح هبطت في جهة الادراك وجعلت البدن

جزء حقيقة نفسها، فلذلك جعلت كمالات وحاجات البدن، حاجات لنفسها، فأول خديعة هي جعل البدن جزءاً من الروح. فمن ثم جعل كمالات البدن، كمالات للروح، طبعاً هذا الهبوط للروح في الادراك نوع من التكامل ولكن اذا لم ترجع الروح الى كمالاتها واشغلت دائماً بالبدن، فحينئذ سوف يكون تسافلاً.

ثم أن العلامة ـ على أي حال ـ يذكر أن أول قضية اعتبارية وخديعة ارتكبتها الروح هي تلك النسبة الضرورية التي اخذت من قضية حقيقية ووضعت كنسبة اعتبارية وحسبتها الروح انها قضية حقيقية ونسبة حقيقية.

فهذه القضية الاعتبارية تولدت منها قضايا اعتبارية متكثرة، فتكونت شجرة عالم الاعتبار والقضايا الاعتبارية، لتبع الحاجة .

فبداية الاعتبار انبزق من أن الفاعل الارادي يدرك نقص نفسه حقيقة ـ وهذه حقيقة وليست بخيال ـ وهو يريد ان يتوصل الى كماله ـ وهذه أيضاً حقيقة وليست بخيال ـ فهو بين حقيقتين حقيقة نقصه وحقيقة كماله، والاعتبار يكون وسيطاً بين حقيقتين، ويكون موصلاً من حقيقة الى حقيقة فمن هذا يقال بتوسط الاعتبار بين حقيقتين.

ونبّه العلّامة بأن وساطة الاعتبار بين حقيقتين قد يكون بجعل الحقيقة السابقة النقص والحقيقة اللاحقة الكمال ، وقد يكون بجعل الحقيقة السابقة، ثبوت اعضاء الانسان لنفسه بالضرور وتلك حقيقة فيستلّ منه نسبة ضرورية وبجعلها بين غذائه ومعدته وهي نسبة اعتبارية، ثم يترتب عليه كمال وهي تكامل البدن بالغذاء. ثم بعد ذلك يقول العلّامة حينئذ يتضح لدينا ان الاعتبار يتولد وينشأ من الحاجة فالوجوب الاعتباري متقدم على الحرمة الاعتبارية بمراتب كثيرة حتى الاستحباب، بمعنى الأولوية العقلية تتقدم على الكراهة، بعد ذلك وجد ما يضر بنفسه وممتنعات تكوينية، فجعل النسبة بينهما نسبة الامتناع أو الكراهة وهي نسبة

اعتبارية.

ثم يقول : ان القضايا الاعتبارية الهامّة التي التفت إليها الانسان، هو اختصاص الانسان ببعض الأعيان التي يستفيد منها ـ أعيان الاكل وأعيان المعاش .

واختصاص الانسان بالاعيان نوع من تكامل الانسان لانه لو كانت كل الأعيان اشتراكية استلزم امتناع تكامل البدن للانسان، إذ لا يستطيع ان يستفيد من عين خاصة، فالاختصاص لابد منه، هذا الاختصاص ليس نسبة حقيقية تكوينية ولكن رأىٰ الانسان ان اعضائه وأفعاله لها اختصاص تكويني حقيقي، فانتزع هذه السلطة وجعلها بين الغذاء ونفسه أو بين المتاع ونفسه لكي يتكامل بدنه وهو اعتبار الملك، فمن ثم انتزع اعتبار الملك.

ثم يقول في تولّد اعتبار الحسن والقبح، ان الانسان رأى بعض الأشياء التي فيها منافعه واعتبر لها نسبة الضرورة الاعتبارية وبعض الأشياء التي لها مضرة للانسان واعتبر لها نسبة الامتناع أو الكراهة، ووجد أن الارادة قد لا تنبعث من هذه النسبة الاعتبارية وهي نسبة الضرورة أو الامتناع ـ اي ان الارادة تحتاج الى مكمل لها في الانبعاث ـ والشوق يحتاج الى مولد له بدرجة أشد، فاعتبر المدح والذم، فاعتبرهما العقلاء، الحسن قرين وملازم الضرورة والوجوب والقبح ملازم الحرمة والامتناع، فالمدح جهة تكميلية عند العقلاء لاجل توليد الارادة، والقبح أيضاً جهة تكميلية عندهم لأجل توليد الكف والزجر وعدم تولّد الشوق ، وكذلك الثواب والعقاب وهما أمران اعتباريان، فالحسن والقبح اعتباريان .

ثم بعد ذلك قال ما مضمونه : تولد لدى الانسان اعتبار الرئاسة لأن الانسان كما أنه في عالم نفسه لابد من وجود قوة مهيمنة على بقية القوى وهي توازن بين القوى للقوى الغضبية والشهوية والادراكية والتخيلية والادراكية الوهمية مع القوى العاقلة ـ فالقوى العاقلة تكون مهيمنة على تلك القوى وتنظم انشطة وأفعال تلك

القوى وإلا يوجب عدم التوازن والاضطراب .

أقول :

تفصيل الجواب عن هذا الاستدلال ان فيه غفلة بسيطة يبعد صدورها منه جدّاً ، وهي أن القضايا الحقيقية ليست مساوية للقضايا الخارجة بالفعل في الآن الحاضر اذ القضايا الحقيقية عند ابن سينا مثلاً هي التي عقد الوضع فيها، أي قضية الوضع جهته ومادته بالامكان غير القضية المركبة من عقدي الوضع والحمل وجهتها وهي كل ذات ثبت لها عنوان الموضوع ثبت لها عنوان المحمول ـ فجهة ومادة الثبوت الأول مغايرة لجهة ومادة الثبوت الثاني ـ فمثلاً هل كل ذات ثبت لها عنوان الموضوع بالضرورة أو بالامكان أو بالفعل يثبت له عنوان المحمول أو لا؟

لدينا جهة قضية بين الموضوع للمحمول وجهة قضية في نفس عقد الوضع وعقد الحمل ـ وجهة القضية في عقد الحمل متناسبة مع جهة القضية في قضية الأم المركبة، بخلاف جهة القضية في عقد الوضع فقط.

فذهب ابن سينا الى أن جهة القضية في عقد الوضع هي الامكان أي كل ذات امكن أن يثبت لها عنوان الموضوع يثبت لها عنوان المحمول، بنفس جهة قضية الأم.

وذهب الفارابي الى أن جهة عقد الوضع هي المطلقة الفعلية أي الثبوت في أحد الأزمنة الثلاثة سواء المستقبل الأبدي أو الماضي الأزلي أو الحاضر من باب التوسعة في دائرة المطلقة الفعلية وليست منحصرة في الماضي القريب .

وأكثر الفلاسفة مالو الى رأي ابن سينا وأنه يكفي في كون القضية حقيقية ان جهة عقد الوضع امكانية.

وههنا نقول القضية الحقيقية قد تكون جهة عقد وضعها جهة امكانية فضلاً عن جهة قضية الأم التي قد تكون أيضاً امكانية ، ومع ذلك تبقى القضية حقيقية، فلا

تحصر القضايا الحقيقية في الخارجية فضلاً عن الخارجية في الموضوع الحاضر أو الماضي الوجود، بل ان القضايا الحقيقية تسع الممتنعات مثل ـ ﴿**لو كان فيها آلهة إلّا اللّه لفسدتا**﴾ فالتلازم الموجود بين الممتنعات واقعي، ويشير اليه جواب الرضا٧ عن (هل يعلم ربك بالممتنعات أو المحالات؟) فقال ﷺ : (يعلم حتى بلوازم الممتنعات)

فالقضايا غير البتية حقيقية أيضاً.

فالارادة البشرية لا تنطلق لتحصل الموجود الحاضر أو الماضي لكن ذلك لايلزمه انبعاثها من القضايا الاعتبارية لان ما يبقى من القضايا غير الخارجية هو القضايا الحقيقية بلحاظ الوجود الاستقبالي .

فالصدق جميل أو حسن ـ الكذب قبيح ـ هذه قضية مثلاً الارادة تسعى لتحصيل الصدق والصدق غير موجود في الخارج لكن لا يستلزم ذلك كون القضية اعتبارية!!

فعدم وجود الشيء محققاً في الخارج لا يعني ان القضية اعتبارية.

فالقضايا الحقيقية موضوعها مقدر موجود.

اما ضرورة الحاجة الى قانون اعتباري سواء سماوي أو بشري، عند المتكلمين والأصوليين من الامامية هو أن : العقل العملي لما كان يقتصر ادراكه على القضايا الكلية الفوقانية في الحسن والقبح مثل الظلم قبيح والعدل حسن ـ أو الكليات المتوسطة القريبة للعالي مثل ـ الصدق حسن والكذب قبيح ـ وكذلك في الفضائل والرذائل الخلقية، العقل المحدود البشري تخفى عليه جهات الحسن والقبح في الجزئيات المادون ـ مثلاً قضية ان في القمار قبح، ليست من الكليات الفوقانية، بل من الكليات التحتانية ، وكذلك قبح نكاح الشقار يخفى على العقل البشري وكذا كون الربا ذي مفاسد، تخفى على البشر جهات قبحه.

فما ان تتنزل الأفعال وتصل الى الفعل الجزئي ، تخفى على العـقل البشـري المحدود جهات حسنها وقبحها وكذلك المتوسطات الدانية فضلاً عـن التـحتانية تخفى على العقل البشري المحدود جهات حسنها وقبحها، فمن ثم انبثقت الحاجة الى القانون .

الاعتبار الإلهي

فالاعتبار ممن يطلع على جهات الحسن هي بيان وحكاية لتلك الجهات ضمن قوالب وقضايا اعتبارية غرضها الكشف عن جهات الحسن والقبح، غاية الأمر لا تكشف عنها تفصيلاً لانه يستلزم الحكاية الى ما لا نهاية من القضايا العقلية، بـل تجمع الحكايات في حكاية اجمالية بالقضايا الاعتبارية في الكشف عـن تـلك الجهات الحسن والقبح، لان العقل البشري انما يدرك الكليات الفوقانية لجهات الحسن والقبح في الافعال، اما المتوسطات الى ما لا نهاية فضلاً عن الجـزئيات فلابد في الكشف عنها من توسط الاعتبار ولا امكان للكشف بالعلم الحصولي إلا بذلك، فالحاجة الى الاعتبار ليس لان الارادة البشرية لا تنطلق إلا من الاعتبار كما ادّعاه العلّامة أو ان الاعتبار ضرورة لتوسطه بين الحـقيقتين، حـقيقة نـقص الانسان وحقيقة كمال الانسان كما بيّنه العلّامة، بـل الارادة تـنطلق دائـماً مـن الحقائق، والاعتبار وظيفته الكشف عن الحقائق اجمالاً. وإلا فالارادة الانسانية لا تنبعث عن ما لا حقيقة له مع العلم بأنه لا حقيقة له، فالسراب مع الالتفات الى سرابيته لا يبعث الارادة الحيوانية فضلاً عن الانسانية.

والارادة حينما تنطلق من الاعتبار، انما تنطلق منه لاجل الحقائق المودعة في ذلك الاعتبار نظير وجوب مراعات قوانين العبور والمرور.

وبعبارة اخرى: الارادة لا تنطلق من الاعتبار بما هو هو، وانما تنطلق من الاعتبار بما هو كاشف عن الحقائق.

والاعتبار اكثر ما يتصل، يتصل بقوة العقل العملي، فاهمية الاعتبار من جهة انه فعل من الأفعال قد يمارس من قبل النفس البشرية وبتوسط قوة العقل العملي التي لديها، ومن الحيثية الفلسفية يلجئ الفيلسوف في تحقيق هذه الظاهرة الموجودة لدى الفاعل الارادي الانساني، ومن ههنا تظهر الضرورة الملجئة للفيلسوف في الحث عن الاعتبار وأقسامه، وهناك وجه آخر أو الجاء آخر له للبحث عن الاعتبار، هو أنه كثير من الحقائق ربما تختلط لدى النفس بين كونها قضايا اعتبارية، لا الاعتبار الفلسفي بالمعنى الأخص الذي له منشأ نفس أمري، بل الذي بمعنى مطلق ما ليس له واقع يطابقه ومنشأ يؤخذ منه إذ كثيراً ما تختلط الحقائق بهذه الأمور الاعتبارية، فمن ثم تميّزها أمر بالغ الأهمية وكما نبّهت الفلسفة الاسلامية الى اختلاط القضايا الذهنية الحقيقية مع الحقيقية الخارجية وكان مورداً لتشويش الكثير من الابحاث في المعارف البشرية، كذلك اختلاط القضايا الاعتبارية مع القضايا الحقيقية أصبح مورداً لتشويش الكثير من المسائل في المعارف البشرية، فلابد من التمييز بين القضايا الاعتبارية والحقيقية ثم بين الحقيقية الذهنية والحقيقية الخارجية.

وقد ركزت في الفلسفة جهوداً كثيراً بتمييز القضايا الحقيقية الذهنية عن الخارجية، والسبب في أهمية ذلك هو أن القناة التي يستلم الانسان منها معلوماته هي عبر قناة ذهنه في علومه الحصولية، فاذا لم يبين ما هو من مختصات رواسب القناة ـ وخصوصيات الوجود الذهني ـ وما هو آت عبر القناة وهي الصور للوجود الخارجي لم يميّز بين أحكام الوجود الذهني وأحكام الوجود الخارجي وكثير من الاشتباهات نشأت من الخطأ بينهما وأحكامهما.

وهذه الأهمية نفسها ثابتة للبحث عن الاعتبار .

ثم قال في المقالة الثانية : ان الفاعل الارادي كيف تتولد ارادته وكيف يتحقق اختياره من الاعتبار.

أقول :

ما يذكر في المباحث التكوينية من قواعد بعينها آتٍ في الاعتباريات، وسبب ذلك ان الاعتبار يتوقف على شؤون الارادة فلذلك بسط العلّامة البحث فيها، بما يبحث في العلة والمعلول وأقسام الفاعل الارادي فلذلك لا حاجة لنا الى ذكرها، أو نذكر الفصل الآخر في تلك المقالة وهو مهمّ جداً حيث ان في المقالة الأولى قد سلّط الضوء على كيفية نشوء الاعتبار عن الحقيقة ـ وهي آخر المقالة الثانية يريد أن يسلط الضوء في كيفية نشوّ التكون عن الاعتبار.

فالمقالة الأولى في كيفية نشوّ الاعتبار عن التكوين وهنا في المقالة الثانية في كيفية نشوّ التكوين عن الاعتبار وهذا أمر معضل .

اذ نشوّ الاعتبار عن التكوين ، قابل للتصوير باعتبار أخذ معنى من وجودات تكوينية اما نشوّ التكوين من اعتبار فهذا ممتنع التصوّر ابتداءً وهنا يسلط الضوء على ذلك.

وقدّم تعريف الاعتبار وهو أخذ حدّ الشيء الماهوي من وجود وموجود حقيقي واعطائه لشيء آخر.

مثلاً ماهية الملكية الموجودة بوجود تكويني لدى الانسان في سلطته على أفعاله، هذا المعنى والماهية يأخذه العقل ويعطيه لشيء آخر ـ للغذاء مع نفسه ـ أو ـ لنفسه مع الغذاء ـ فأخذ حدّ الشيء من موجود حقيقي وهو سلطنته على أفعاله واعطائه للغذاء الذي بينه وبين الانسان لأنه لا ربط حقيقي بينهما، فأخذ حدّ الشيء واعطائه لشيء آخر، هذا هو الاعتبار، غاية الأمر حين ما يعطيه لشيء

آخر يفرض له وجود وهمي تخيلي لا حقيقي ونحن نتبع العلّامة في هذا التعريف نفسه .

ثم قال ان الارادة عندما تتولّد ويتولد منها الفعل التكويني ـ الارادة توجد الفعل التكويني وهو اما فيه كمال الانسان أو نقصه، فهنا نشأ التكوين عن الاعتبار حيث ان الاعتبار ولّد الارادة وهي ولّدن الفعل التكويني الذي فيه كمال أو نقص .

فالارادة بتوهم هذا العنوان الاعتباري ولّدت الفعل التكويني، فاتضح بهذا وساطة الاعتبار بين حقيقتين ـ حقيقة النقص فيتولد الاعتبار، فيتولد الارادة فيتولد الفعل التكويني الخارجي ـ فتكون الارادة بين حقيقتين.

وفي كلامه ﷺ نكات والنكتة الأساسية:

الأولى: هي ان الاعتباريات سبب وجودها هو أن الفاعل الارادي لا يمكن ان تتولد ارادته إلا من الاعتبار .

والثانية : وساطة الاعتبار عنده هو وساطته في تحريك الارادة ومن ثم ايجاد الفعل التكويني واخذه من امر تكويني آخر أو بين نقص الانسان وكماله هاتان النكتتان هما مورد للتأمل ، وإلا فما ذكره في تقسيم الأقسام متين .

أما النكتة الأولى وهي ان الحاجة الى الاعتبار، هو كون الارادة لا تتولد إلا من الاعتبار، فغفلة غريبة منه ﷺ حيث أنه نفسه وأكثر الفلاسفة قالوا بأن القضايا الحقيقية ليست مرهونة بوجود الفعل الخارجي، والذي لا يحرك الارادة هو وجود الفعل الخارجي الحاضر لانه نوع تحصيل للحاصل واما القضايا الحقيقية اي غير القضايا الخارجية المقيدة بكونها خارجية ولو كان قضية مطلقة فعلية استقبالية أو كانت القضية حقيقية تقديرية لوجود استقبالي فَلِمَ لا تكون تلك محركة لارادة الانسان.

نعم ارادة الانسان لا تتولد من قضية خارجية موجودة ، ولذلك يقال ان مدركات العقل النظري بنفسه لا تحرك الارادة مباشرة ، وكذلك التوحيد النظري بنفسه ليس توحيداً تاماً.

بل لابد من وساطة العقل العملي كي يحرك الارادة ، ولابد في التوحيد النظري من مراتب توحيدية عملية كي يقال انه موحّد تام. كما ان التوحيد النظري بنفسه ليس بايمان وتسليم تام والاقتصار عليه يكون كمقولة بني اسرائيل (يد اللّه مغلولة) يعني بالنسبة الى أفعالنا وقوانينا لا ربط لها بالباري ـ فالعقل النظري بمفرده لا يوجب تحريك الارادة، هذه النقطة صحيحة ومتينة، كما أن الفاعلين بالارادة لا يستكملون إلا بافعالهم الارادية، وهذه نقطة اخرى تامة فكل فاعل ارادي لا يستكمل إلا بالارادة، ولكن هاتين النقطتين لا توجبان القول بان الارادة تنطلق من الاعتبار، لان في البين مدركات العقل العملي وهي مدركات حقيقية أي مدركات بصياغة القضية الحقيقية لا القضية الخارجية يمكن ان تحرك ارادة الانسان القضية المطلقة الفعلية، لان هذه القضية غير ملحوظ فيها خصوص الزمن الحال، بل مع زمان الاستقبال وهو شيء غير موجود، فتسعى الارادة لتحصيل شيء غير موجود.

والفعل المأخوذ في القضية المطلقة الفعلية المستقبلية أو القضية الحقيقية وجوده رهين وملول لارادة الانسان، فاتضح ان القضية الحقيقية تحرك الارادة لأن متعلقها شيء غير موجود لاستقباليتها والفعل الذي فيه كمال منوط وجوده بارادة الانسان، يولد الشوق للانسان إن الشوق وليد تصور الكمال، فاذا التفت الانسان الى ان كمالاً ما موجود في فعل ما ـ الفعل الاستقبالي ـ والمنوط وجوده بالارادة حينها يتولد لديه شوق والشوق يولد منه الارادة، فيسعى الانسان لتحقيق تلك القضية .

فتلك المقدمتان اللتان استدل بهما العلّامة مقدمتان تامتان ولكن لا تستلزمان مدعاه. فيمكن ان تنشأ الارادة من الحقائق وسيأتي انها دائماً تنشأ من الحقائق .

وما يترائى من أنها تنشأ من قوانين اعتبارية ففي الواقع ليس انبعاثها من تلك القوانين .

أما النكتة الأساسية الثانية: ان العلّامة بعد ان برهن ان الارادة تتولد من الاعتبار. قال: ههنا انبثقت الحاجة للاعتبار أي علّة الحاجة الى الاعتبار وهو استناد الارادة للاعتبار واحتياج الفاعل الارادي للاستكمال في أفعاله ولا تتولد الارادة إلا بالاعتبار واما على ما بيّناه من عدم لزوم تولّد الارادة من الاعتبار. فما هي الحاجة الى الاعتبار ومن أين نشأ الاعتبار؟

نقول : كما ذكره الاصوليون والمتكلمون : ان الاعتبار منشؤه ان العقل العملي أو النظري المحدود في مدركاته ـ بتسليم كافة ذوي العقول مطلقاً ـ وهم يسلّمون بان العقول البشرية محدودة وليست لا محدودة، ورأس المال الموجود لديها هو البديهيات التي ينطلق منها العقل البشري سواء النظري أو العملي، رأس المال هذه يتوصل بها العقل بمفرده الى مقدار من النظريات لا الى كل النظريات.

وبعبارة اخرى : العقل العملي يدرك الكليات الفوقانية أي كليتها تكون على دائرة وسيعة جداً مثلاً الظلم قبيح والعدل حسن والاحسان حسن، والكليات التي تأتي بعدها رتبة كجنس للأفعال أو الكليات المتوسطة كالصدق حسن والكذب قبيح والبخل قبيح ، والعلم حسن ـ الفضائل الحسنة والرذائل القبيحة، وهذه قد تخفى على العقل العملي أو النظري تمام جهات حسنها أو قبحها فضلاً عما إذا تنزلّت اي صارت جزئيات اضافية أو حقيقية ولذلك لا يستطيع الانسان دائماً في الفعل الخارجي الخاص ان يعلم كل جهات الحسن والقبح الموجودة أو المنفعة أو المضرّة أو جهات الكمال والنقص فيه ـ لأن جهات المنفعة والمضرّة في الفعل قد

لا تكون في نفسه، بل بلحاظ لوازم لوازم الفعل بنحو تترامى.

وقد يقوم الانسان بفعل ما، وينظر الى الفعل في نفسه وبنظرة ظنية أو قد يصل الى العلم تارة لا في غالب الموارد، بل الغالب انه لا يصل الى كل جهاته وهذا بخلاف من يكون عقله محيط بالاتصال بالمنبع اللامحدود، فهو يعلم الفعل ـ الفردي أو الاجتماعي، بكل جهات حسنه أو قبحه ولوازمه ولو بألف واسطة كذا وكذا...

فالانسان الفرد أو المجموع البشري من دون شريعة تهديه، باعتماده على نفسه وعقله المحدود الفردي أو العقل المجموعي التجريبي لا يمكنه ان يعرف كل جهات الحسن والقبح في الكليات المتوسطة أو التحتانية فضلاً عن العقل الجزئي الخارجي سواء الفعل الفردي أو المجموعي، ولا يستطيع ان يتوصل الى كل جهات الحسن والقبح ، لا أنها غير موجودة ، اذ وجودها غير مرتهن بالادراك اذ ادراك الانسان محدود فلابد له ان يستعين باللامحدود وهو الباري عزوجل ـ من هو عالم لا تخفى عليه الخفيّات ومن هذه الحاجة للامحدود تبزغ وتتولد الحاجة الى القوانين والاعتبار والشريعة.

فسبب الحاجة الى الاعتبار هو محدودية مدركات ادراك العقل العملي والنظري للانسان، وهذه المحدودية تلجئه للاستعانة بقضايا اعتبارية.

وقد يتساءل غاية ما يثبت هو الحاجة الى العالم المحيط، ويمكن سدّها واغنائها بالحكاية عن الواقع بالقضايا الخبرية فلم تكون اعتبارية.

اذ ينشأ الحاجة هي الكشف عن الواقعيات، واما الاعتبار فلا دخل له في الواقع .

قلت: هذا الكشف لو كان بالاخبار عنها تفصيلاً لها وصل الاخبار الى حدّ يقف عنده لان شجرة الأفعال وانواعها وأصنافها لا تصل الى حدّ ولو كان البناء على

الاخبار بالقضايا الحقيقية لما وصل الاخبار والى حدّ الذي هو من سنخ العلم الحصولي.

وبيان آخر: كان من اللازم عن الباري ان يجعل الكل أنبياء أو رسلاً يبين لهم بالعلم الحضوري آحاد الأفعال وجهات الحسن والقبح فيها وهذا خلف وجود القسم الغالب من الحقيقية الانسانية الذي فيه خير اكثري لا خصوص القسم الأول الذي هو خير محض ويبطل امتحان بشرائطه الخاصة في هذا النظام الأكمل، فلابد من درجات وهذا لا يتوافق مع كون درجة العلم واحدة ولا يتوافق مع كون الكل أنبياء.

وببيان ثالث: ان الاخبار عن جميع كليات الأفعال لا يكفي أيضاً ولا البيان للانواع العالية، لان هناك اختلاط بين الأفعال أو بين القضايا الحقيقية في الأفعال، فعند الاختلاط بين جهات الحسن والقبح، ليس في البين مميز وتبقى تلك الفاقة وذلك الفقر عند الانسان لأن الغرض ان العقل محدود والبيان غير كاف.

فلذا مست الحاجة الى الاعتبار، لأن بالاعتبار يمكن ان ينظم ارادة الانسان وفق جهات الحسن والقبح الواقعي بنحو غالبي لا دائمي، لأن الدائمي لا يمكن لذلك كانت ملاكات الأحكام الشرعية غالبية في مواردها لا دائمية ولكن هذا هو المقدار الممكن المقدور. فلذلك صارت القضية اعتبارية؟ ولم تكن حقيقية؟

أي هي بلحاظ ما تكشف عنه من جهات واقعية، بل غالبية، لأن الدائمي لا يمكن، فهي قضايا حقيقتها خبرية، لكنها خبرية غالبية لا دائمية، وتنظيم تلك القضايا الخبرية بنحو تستوفي غالب الملاكات، لأن كل الملاكات ليس من مقدور الطاقة البشرية، فهذا هو معنى القضايا الاعتبارية، فليست هي بلحاظ الواقع ان تطابقه دائماً وانما هي قضية فرضية، الغاية منها الاخبار الاجمالي الغالب عن الواقعيات، فمنشأ الحاجة الى الاعتبار هو محدودية العقل البشري وعدم امكان

اطلاع العقول المحدودة بالوسائل الوجودية المجهزة بها من قوى العلم الحصولي والنظام المفروض إلا بتوسط الاعتبار.

ويتضح من ذلك ان الوساطة ههنا في الكشف لا في ترتب التكوين على الاعتبار.

ويؤيد ما قلنا ان في القوانين الوضعية البشرية الحاجة أيضاً الى الاعتبار منشاؤها هو ذلك ، مثلاً خبراء المرور وحركة المواصلات ليس بامكانهم ابلاغ كافة المجتمع بالقضايا الحقيقية في خصوصيات وسائل النقل، وكيف يوصولون الى كافة المجتمع كل الجهات في افعال حركة المرور فانه لا يمكن إلا بسنّ قوانين اعتبارية فتبيان كل جهات الحكمة في اشارات المرور وخطوطه غير متيسرّة .

وكذا الأطباء لو أرادوا ان يُطلِعوا المجتمع بكافة خبرتهم، لا يمكنهم ذلك بتوسط قضايا حقيقية خبرية تكوينية، بل يؤخذ منهم جماعة في المجالس التشريعية ويشرّع قوانين طبية يجب ان لا يتجاوزها عامة المجتمع وقس على هذا في بقية الخبرات .

فالواضع للسنن والتشريع يجب ان يكون اكمل القوم عقلاً وأكملهم علماً كي يسنّ لهم ما ينفعهم ويسنّ لهم المنع عن ما يضرّهم ، إذ ليس بالامكان ابلاغ كل الجهات الى كافة الناس ويعبر عنه هذا بفلسفة القانون أي القضايا الفرضية البديلة عن القضايا الحقيقية التي لا يمكن اخبار كافة المجتمع ، فيسنّ لهم الاعتباريات، فلغة القانون الاعتباري في الفطرة البشرية نشأت من محدودية عقل البشر وألجئه ذلك الى الاستعانة بعقل أكمل منه واستعانته لا تتمّ إلا بالاعتبار ولا تتم بالاخبار التكويني، فلغة القانون وليدة للغة العقل، ولا يمكن تنزل لغة العقل الحصولي الى التفاصيل ، والقضايا الاعتبارية متولدة من القضايا الحقيقية هذا.

ثم ذكر العلّامة ان الاعتبار هو اخذ حد شيء لشيء آخر وهذا التعريف هو

تعريف غالب الأصوليين من الإمامية ولا غبار عليه .

وبيّن في الميزان ورسالة الولاية وفي شرح الكفاية ان الفعل البشري الصادر عن الارادة وان كان معنوناً بعنوان اعتباري، أن القضية الاعتبارية هي التي ولدت الارادة والارادة ولّدت الفعل والعنوان الاعتباري وان كان ماهية لباساً للفعل البشري لكن نفس الفعل البشري هو وجود تكويني، فالاعتبار حيث كان لباساً وعنواناً لأفعال تكوينية فيكون واقعها باطن الشريعة وباطن القانون الشرعي وفي الأفعال التكوينية كمالات وفي الأفعال المحرمة دركات. فهذا هو دور وساطة الاعتبار بين الحقائق. فهو يتوسط بين الارادة والفعل التكوينيين بجعله حداً عنوانياً ماهوياً للفعل ، ولكن على ضوء المبنيين في النقطة الأولى والثانية من كيفية توسط الاعتبار يظهر ان وساطة الاعتبار ليست ذلك حيث ذكرنا ان الارادة تنطلق من القضايا الحقيقية، بل قد ادعينا انها دائماً تنطلق من القضايا الحقيقية لا انه في الجملة فقط .

وبيّنا الدليل عليه في الجملة في النقطة الأولى، كما انه في النقطة الثانية بيّنا ان مرجع ومنشأ الحاجة الى الاعتبار لغاية العلم والادراك لجهات الحسن والقبح ، أي ان منشأ الحاجة الى الاعتبار هو الكشف عن جهات الحسن والقبح ، أي الوساطة في الاثبات لا الوساطة في الثبوت كما بيّنها العلّامة، حيث ان مفاد بيان العلّامة هو الوساطة في الثبوت، باعتبار ان الاعتبار يولّد الارادة والارادة تولّد الأفعال التي هي الكمالات او الدركات، بينما بناء على ضوء النقطة الثانية التي بيّناها من ان الحاجة الى الاعتبار هي لمحدودية العقل البشري اي ان الاعتبار يحتاج اليه من جهة كشفه اثباتاً عن جهات الحسن والقبح في الأفعال، يظهر انه ليس في البين واسطة ثبوتية وهذا هو ما عليه المتكلمون والأصوليون من الإمامية.

فهذه ثلاث نقاط مهمة على ضوئها تتبيّن كيفية الاجابة عن الاثارة الثانية الآتية في الخاتمة في العقل العلمي.

نعم بقية الأمور والتقسيمات التي ذكرها العلّامة تامة وجيدة والكثير منها زبدة التحقيقات الأخيرة التي توصل اليها في الفقه والأصول ولا غبار عليها، نعم في بعض الأمثلة تأملات، مثلاً ما مثّله من الحاجة الى الأكل من أنه لابد من توسيط الاعتبار فمنها البين انه لا داعي لفرضه الاعتبار فيه حيث ان الأكل للغذاء مكمل للبدن بنحو القضية الحقيقية، ومولد ومحرك للارادة، فيتولد الشوق لايجاد الأكل، فتتولد الارادة، ثم يقوم الانسان بالفعل، فهذه القضية حقيقية، فلا تفرض اعتبارية. فكما ذكرنا من أنّ القضايا الاعتبارية انما يتوسل بها ويحتاج اليها في الموارد التي لا يدرك فيها العقل النظري أو العملي جهات الواقع، واما مع امكان ادراك العقل لجهات الواقع بسهولة فلا حاجة حينئذ لتوسط الاعتبار، ونقول بأنه قد اتضح في ما بيّنا من التأمل في كلام الطباطبائي ان الارادة تنطلق دائماً من الحقائق والقضايا الحقيقية ومعذلك قلنا أن هناك حاجة تدعوا الى الاعتبار فيما كان الفعل البشري محدود لا يطلع على جهات الحسن والقبح في الفعل، وان الارادة تنطلق من الاعتبار ولكنها لا تنطلق من الاعتبار بما هو اعتبار أو بما هو لا واقع له ولا واقع وراءه، وانما تنطلق من الاعتبار لما للاعتبار من كشف اجمالي عن جهات الحسن والقبح والقضايا الحقيقية، ولذلك ان الفاعل الارادي لا يتبع اعتبار أي معتبر وانما يتبع اعتبار المعتبر المطلع على جهات الحسن والقبح واما اذا كان المعتبر بنفسه جاهل بجهات الواقع، فالارادة لا تتولد من اعتبارات ذلك المعتبر لأن الفرض ان ذلك المعتبر لا يطلع على جهات الحسن والقبح، فكيف تتولد الارادة، اذ ان الارادة لا تنطلق إلا بلحاظ أن المعتبر محيط سواء احاطة لدنية ذاتية كالله عزّوجل أو احاطة بسبب التجربة والخبرة كما في القوانين الوضعية مثلاً، فانطلاق

الارادة في الجملة في منطقة القضايا الاعتبارية التي لا يدركها العقل ليس للاعتبار بما هو، بل بما هو كاشف اجمالي عن الواقعية الحقيقية عندما تطمئن النفس بهذا الكشف بقدر ما تذعن لذلك المعتبر من علم واحاطة.

ومن ثم ذكر ارسطو بانه لابد ان يكون المسنن للقوانين التشريعية في المجتمع والاجتماع ان يكون انساناً إلهياً محيطاً بالجهات الواقعية عالماً من العوالم العالية(١).

وهي تتفق مع نظرية الاصفهاني في اعتبارية(٢) الحسن والقبح ولكنها تفيد عليه، أنه من النوع الذي لا يقبل الردع من قبل الشارع لأنه ضرورة فطرية وان كان اعتبارياً ومن صنع الواهمة.

ولما كان موضوع الاعتبار من الموضوعات المحورية في علم الأصول ولم يعنون في كتب الاصول وانما بحث عنه بشكل متناثر ومشتت ، وجدنا أن الأنسب بسط الحديث عنه قبل استعراض ما تبقا من نظرية العلامة ونلخص الحديث بشكل مركّز وموجز ما كتبه عن الاعتبار وحقيقته واقسامه وشؤونه في رسالته حول الاعتبار .. فانه ينفع كثيراً في مجمل بحوثنا . **وملخصه:**

النقطة الأولى: كل موجود ينتمي الى حقيقة نوعية متحصلة خارجاً: اما أن يصل الى كمله من خلال حركته الطبيعية والقصرية كما في نمو الاشجار والثمار.

واما أن يكون وصوله الى كماله عبر فعله الارادي وحركته الاختيارية كما هو ذلك في الموجودات الحيوانية طراً، وإن إمتاز الانسان عنها بأن إرادته قد تنشأ من القوة العاقلة ..

النقطة الثانية: أن إرادة الفعل من الموجود الإرادي إنّما تنوجد لتحصيل كمال

---

(١) الى ههنا انتهى ما حرّره الفاضل السيد الرضوي.

(٢) هذا مقتطع من تقرير بحوث علم الأصول بقلم الفاضل السيد جعفر الحكيم .

مفقود، ولا تتولد الإرادة من إدراك الحقائق الموجودة خارجاً وإرادة إيـجادها، لأنه سيكون إرادة لايجاد الموجود وهو تحصيل للحاصل .

إن قلت: انا نجد الغزال ـ مثلاً ـ يهرب من الأسد بعد إدراك وجوده.

فجوابه : أن إرادته لا لتوليد الأسد الموجود وايجاده وانما للهرب منه وهو أمر مفقود... فالانسان يريد شرب الماء الذي هو مفقود.. .

اذن: مبدأ الارادة هو إدراك ما ليس بموجود مع التصديق بضرورته، عـندها تحصل الارادة.

وهذا الشيء المفقود الذي يدرك والذي كان وراء تحقق الإرادة أمر موهوم لا واقع له وهذا هو الاعتبار.

فالتعقل والإدراك للشيء وإن كان تكوينياً حقيقياً، إلا أن المدرك لما كـان لا وجود له في الخارج بعد كان هو الاعتبار.. وهو الذي يكون مولداً للارادة حصراً، إذ الإرادة لا تتولد عن المدركات التي لها مطابق خارجي موجود، أو منشأ إنتزاع خارجي.

فتلخص: أن الاعتبار عبارة عن المدركات الموهومة التي لا تحصل لها فـي الخارج، والتي تكون معدة لحدوث الارادة لتحصيلها وإيجادها خارجاً... .

النقطة الثالثة : يتضح من العرض في المقدمة السابقة، ضرورة الاعتبار، وأن إرادات الموجود الارادي وبالتالي أفعاله، متوقفة عليه ومنبعثة عنه.

وان ظاهرة الاعتبار ضرورة ولو كان الموجود يحيا حياة فردية لا إجتماعية.. فهو ضرورة فردية مادام هذا الموجود يفعل ويسعى باتجاه كماله بتوسط إرادته، وإرادته لا تنوجد إلا من خلال معلوم لا تحصل له في الخارج .

وما ذكرناه لا يخص الانسان بل يعم كل موجود إرادي كما ألفتنا .. والحسن والقبح قسم من هذا الاعتبار.

النقطة الرابعة : يتضح من المقدمة السابقة أن الموجود الارادي يعيش بالعلم ويفعل بالعلم.

توضيحه : أن الانسان بادئ بدء وجد أن هناك موجودات خارجية فتعامل معها، وفجأة وجد نفسه يخطئ فعرف أن إرتباطه بالخارج ليس مباشرياً وانما بتوسط الصورة التي تحكي الخارجيات وإلا لما كان يصيب ويخطئ.. ومن ثم كان الانسان موجوداً علمياً، أي يتحرك من خلال معلوماته، وإرادته تنبعث من المعلومات وتحديداً المعلومات الوهمية غير الموجودة.

النقطة الخامسة : ما هو الاعتبار الأول الذي منه اكتشف الانسان هذا العالم الجديد، وبعبارة ثانية: ما هو منشأ الاعتباريات والتي كانت منه البداية؟

فالجواب: أن الانسان حينما يلحظ أعضاءه يجد أنها ضرورة لبدنه، وهذه العلاقة المكتشفة علاقة حقيقية.. وحينما ينظر الى الغذاء الذي يأكله يشعر بنفس الشعور وأن إنتسابه لبدنه ضروري وأنه جزء منه على حد الأعضاء وهذا هو أول وهم ـ أو من أوائل الاخطاء ـ وخطأ يرتكبه الانسان، حيث أن الجوع أمر حقيقي يكون منشأ لأمر إعتباري وهو الضرورة والوجوب توهمه الانسان أنه حقيقة.

فالاعتبار الأول كان عبارة عن إستعارة وهمية للوجوب والضرورة من نسبة الضرورة الخارجية بسبب الجوع الحقيقي وما شاكل.. .

بعدها حصلت مجموعة من هذه الاعتبارات يستهدف بها الانسان تنظيم حاجاته، واستثمار جهد الآخرين، وتنظيم غرائزه، وحفظ توازن القوى في الاسرة والمجتمع .. كمفهوم الملك والحق و... .

والارادة تتولد من هذه الاعتبارات من دون فرق بين كونها شرعية أو اعتبارات قانونية.

النقطة السادسة : يلاحظ أن الاعتبار المشار اليه يتوسط أمرين حقيقيين،

النقص والكمال .. النقص الحاصل الذي يكون منشأ الادراك الوهمي، والكمال الذي يتحقق بالارادة.

فالاعتبار يستل من أمر حقيقي كالجوع والنقص، عندها يدرك ضروية الشبع والكمال.. وهو وهمي.

كما أن الحقيقة تترتب على الاعتبار، لأنه يولد إرادة المعتبر فيوجده الانسان خارجاً.. ومن ثم كان هناك إتحاد ما هوي بين المدرك الموهوم والكمال الذي تحقق بين الشبع المدرك والشبع المتحقق.

النقطة السابعة: الاعتبار قد يتضاعف.

فالأول: إعتبار ما ليس بموجود والذي تم الحديث عنه.

والثاني: نسبة الضرورة بين الموضوع (الشبع) وبين محموله و.....

والثالث: المحمول فانه إعتباري أيضاً.

النقطة الثامنة: ان إستحقاق العقاب والوجوب يغايران الحسن والقبح وإن كانت جميعاً إعتبارية.

وذلك لأن إستحقاق العقوبة يعتبره المعتبر لتقوية فاعلية ومحركية أوامر المولى، ومن ثم فهو في رتبة متأخرة عن حسن الطاعة وقبح المعصية...

والوجوب يعني النسبة الضرورية بين الفعل والفاعل.. كذا بقية الأحكام فانها تعبر عن جهات نسب.. في حين أن الحسن والقبح لا يعني النسبة وانما بناء العقلاء على عمل ما بنوا عليه واعتبروه.. ومدحهم وذمهم.

والمدح والذم أيضاً يقوي الفاعلية والداعي، إلا أنه مع ذلك يختلف عن إستحقاق العقوبة، لأن المدح والذم جعل إعتباري يختص بالأحكام العقلية والعقلائية لتقوية فاعليتها ودواعيها، والاستحقاق جعل لتقوية داعي الاعتبارات الشرعية.

ومن هنا اختلف العلّامة مع الاصفهاني في تصنيف وجوب متابعة القطع بالحكم الشرعي في الحسن والقبح، كذا في تصنيفه إستحقاق العقوبة في الحسن والقبح.

فان الأول يعبر عن النسبة الضرورية.. وهي غير المدح على الفعل.. والثاني لما كان مرتبطاً بالتشريع ـ أعم من السماوي أو الوضعي ـ فهو إعتبار تشريعي، والمدح والذم إعتبار عقلائي...

النقطة التاسعة: ان الاعتبار ـ المشار اليه ـ لا يقبل الردع من قبل الشارع، لأنه من مقتضيات الفطرة على السعي نحو الكمال، والذي لا يكون إلا من خلال الفعل الارادي، والفعل لا يحصل إلا عن إرادة مسبقة، وهي لا تنوجد الا من إدراك موهوم.

إضافة الى أن مثل هذا الردع لا يكون إلا بتوسط الاعتبار من الرادع وإدراكه الموهوم لاعتبارات الآخرين التي لم تحصل بعد، أو لإدراكه الموهوم لردعه الذي لم يتم بعد فيلزم الدور.

وتحديداً: الذي لا يمكن الردع عنه الاعتبار كظاهرة عامة وكحالة مجموعية.. أو ان شئت فقل ردع الفطرة عن إعتبارها شيئاً.. واما بعض جزئيات الاعتبار فيمكن الردع عنها.

نعم: إعتبار وجوب متابعة القطع، كذا إستحقاق العقوبة على المخالفة لا يمكن الردع عنه لأنه لا يمكن التوصل اليه إلا من خلال القطع.

في حين أن الاصفهاني ذهب الى إمكان الردع عن وجوب المتابعة والاستحقاق لأنهما من الحسن والقبح الجعليين المشهورين.

النقطة العاشرة: ألفتنا في النقطة الثامنة إلى إعتبارية الحسن والقبح، وأنه مغاير لاعتبار الضرورة والاستحقاق، كما ألفتنا الى دواعي هذا النمط من الاعتبار.. والدليل على إعتباريته: أنه وصف قائم بالفعل محمول عليه، ولما كان الفعل وهمياً

إعتبارياً، فلابد أن يكون محموله وهمياً اعتبارياً ـ فالحسن وعكسه ينشأ من ضرورة الفعل أو أولويته.

وليعلم : أن لازم كلام العلامة هذا أن أدلة الكلام ليست برهانية وانما اعتبارية مشهورة، مع أن المتكلم يعتبرها برهانية.. وهذه مشكلة يجب التفكير في حلّها.

ونضيف: أن الحسن والقبح أيضاً ضرورة فردية وفطرية في بعض ألوانه، وليس بكله ظاهرة إجتماعية.

ولكن قد يقال: أنه ما معنى فطريته بعد أن كان معناه مدح وذم العقلاء مما يعني تقومه بالمجتمع؟

فالجواب: على مسلك العلامة أن الحسن والقبح يعني ينبغي ولا ينبغي، والمدح والذم وتقييده بالعقلاء لبيان جهة الفاعل والجاعل ومعنى فطريته وضرورته ليس نفي اعتباريته بل بمعنى ان الفطرة كي تصل الى كمالها الحقيقي لابد أن توسط الاعتبار كما مرّ بيانه في الارادة.

والمنشأ هو المصلحة العامة والمفسدة العامة.. ومعه يكون الجاعل والفاعل في الحسن والقبح القطريين العاقل بما هو عاقل، والمنشأ لهذا الجعل هو المصلحة في نفس الأمر والكمال في نفس الأمر.

النقطة الحادية عشرة : مما تقدم ـ وخاصة في النقطة السادسة ـ يمكن ضبط الاعتبار وتعريفه: بأنه إعطاء حد شيء حقيقي لشيء وهمي لايجاب موجب، أي بداعي المصلحة أو تجنب المفسدة، أو تقوية جعل أو.. .

وقد يقال: أنه ما هي النسبة بين الوهم والاعتبار؟

فالجواب: العموم والخصوص المطلق ، حيث أن الوهم أعم مطلقاً من الاعتبار، وأن الذي يميز الاعتبار عن باقي المدركات الوهمية هو القيد الذي أخذ في تعريفه «إيجاب موجب» .

النقطة الثانية عشرة : أن الاعتباريات الاجتماعيات متأخرة عن الاعتبارات الفردية، اضطر اليها المجتمع بسبب التضارب والتضاد والتزاحم بين الاعتبارات الفردية، فللقضاء على الفوضى وتنظيم حياة المجتمع كانت الاعتبارات الاجتماعية التي تحد وتنظم الاعتبارات الفردية كالرئاسة.

النقطة الثالثة عشرة : أن الاعتبار قابل للتغيير.. في حالات أربع:

الحالة الأولى: إدراك الانسان ما هو أشد ملائمة مما اعتبره، كما إذا أدرك الانسان طريقة أفضل للسكن فانه سيسعى نحوها، وهو كما ترى اعتبار مغاير للاعتبار السابق لطريقة أقل حداثة.

الحالة الثانية: إختلاف وجهات النظر في تشخيص مصاديق الكمال والمصلحة والمفسدة، مما يدعو معتبراً آخراً لاعتبار شيء مغاير لما اعتبر سابقاً.

الحالة الثالثة: عثور الانسان على منشأ للاعتبار اللاحق لا ينافي المنشأ السابق للاعتبار وانما يكون متمماً بأن يرى فعلاً آخراً محققاً لنفس الغرض، ومن ثم يعتبر الوجوب التخييري بعدما كان المعتبر الوجوب التعييني.

الحالة الرابعة: تفطن المعتبر الى خروج فرد أو حصة من الاعتبار العام، فيعتبر خروجه والذي يصطلح عليه في الأصول بالتخصيص والتقييد.

ولا تخفى خطورة هذه الالفاتة ـ قابلية الاعتبار للتغيير ـ إذ أنها تفتح المجال للقول بامكان تبدل الحسن الى قبيح والعكس، والشريعة ألطاف في العقل العملي بحيث لو اطلع عليها العقل العملي لاستحسنها، ومعه قد يتخيل القول بامكان تغير الشريعة تبعاً للظروف وأنه لا توجد ثوابت فيها لعدم وجود ثابت في العقل العملي والاعتبار.

فكان لابد من التفكير في حل لهذه الشبهة أو إعادة النظر في أصل المبنى وتقييمه، وسيأتي تمام الحديث عنه .

النقطة الرابعة عشرة : ألفتنا الى أن الانسان موجود علمي، بمعنى أنه يتعاطى مع العلم وهو وسيطه الى الخارج، وان حسب أنه مرتبط بالخارج مباشرة.

وحينئذ المحمولات التي يحملها على موضوعاتها لا يحملها على الموضوع الخارجي وانما على الموضوع الذهني وهذا نوع من أنـواع الاعـتبار وان كـان للموضوع مطابق، إلا أن هذا النمط من الاعتبار، إعتبار فلسفي نفس أمري أي له منشأ انتزاع خارجي موجود.. في حين أن الاعتبار العقلائي ـ والذي تحدثنا عنه ـ لا مطابق له في الخارج كما ذكرنا.. وانما يكون منشأ لتحقق المعلوم في الخارج .

من هذا الغرض اتضحت لنا حقيقة الاعتبار، ونظرية العلّامة، كما اتضحت نقطة اختلاف العلّامة مع الاصفهاني .

مناقشة العلّامة في نظريته في الاعتبار

في البداية لابد أن يعرف أننا لسنا في صدد إنكار ظاهرة الاعتبار في الموجود الارادي وضرورته ، وتفسيره بالادراك الوهمي للكمال الذي لم يوجد بعدُ.

وانما نختلف مع العلّامة في ثلاثة نقاط:

النقطة الأولى : حصره القضايا التي لا تحكي عن موجود بـالفعل حـاضر أو ماضي أنها وهم أو خيال وليست علوماً حقيقية وإنما اعتبارات.

النقطة الثانية : في تصويره لمنشأ ضرورة الاعتبار وأنه الارادة وكون الموجود إرادياً ولا يفعل ولا يتكامل الا من خـلال الارادة، والارادة لا تـتعلق بـالكمال الموجود لأنه تحصيل حاصل وإنما بما اعتبره الانسان وادركه وهماً أنه كـمال، فان ذلك يكون سببا للارادة المحركة باتجاه ذلك الفعل لتحقيق ذلك الوهم.

النقطة الثالثة : في تصويره لوسطية الاعتبار بين حقيقتين، وأنه مما تترتب عليه حقيقة تكوينية خارجية وهي المراد المعتبر المدرك وهماً وتتحد معه ماهية.. كما أن هذا الادراك منتزع من حقيقة بالشكل الذي تقدم بيانه.

وملاحظتنا على النقطة الأولى: أن هناك مجموعة من القضايا لا تحكي موجوداً خارجاً قد تحقق ولكنها مع ذلك تصنف في القضايا الحقيقية لا الوهمية الاعتبارية العقلائية.

مثل: القضية الحملية الخارجية التي تحكي عن موجود خارجي ولكن إستقبالي، لم يوجد بعد.

ومثل: القضية الحملية الحقيقية التي تحكي الخارج الاستقبالي والفرضي.

ومثل: القضية المحمولة بالحمل الشايع غير البتي.. والتي لا يوجد لها مصداق إلا في إطار التقدير، مثل (لو كان فيهما آلهة إلا اللّٰه لفسدتا)..

مثل هذه القضايا لا تحكي عن موجود بالفعل حالي خارجي، ولكنها ليست إعتبارية وهمية.

وفي تصورنا: أن المقياس الدقيق الذي به يفرق بين القضية الاعتبارية والحقيقية هو طبيعة النسبة ـ لا أفراد الموضوع والمحمول ـ، فانها إن لم تكن واقعية حقيقية وانما كانت تخيلية فهو الاعتبار، وان كانت واقعية تكوينية لم تكن إعتباراً ووهماً.. وفي القضية غير البتية الملازمة فيها حقيقية وإن لم يكن لطرفيها (تعدد الآلهة والفساد) وجود.

ويلاحظ على النقطة الثانية: أن ما ذكره من عدم تولد الارادة من العلم بالوجود الخارجي الحالي صحيح جداً للسبب الذي ذكره.

ولكنا نختلف معه تماماً في أن الارادة تتولد من الادراك الوهمي، وإنما الصحيح أن الارادة تنطلق دائماً وأبداً من قضية حقيقية تحكي عن وجود وكمال إستقبالي تقديري.. ولا تتولد من الادراكات الوهمية والخيالية مع التفات المدرك المركب الى أن إدراكه وهمي أو خيالي.

وبتعبير آخر: أن الارادة لا تنبثق في الانسان من النسبة الاعتبارية، كذا لا تنبثق من النسبة الخارجية بالفعل وإنما من النسبة الواقعية الحقيقية التي لا تتوجد

إلا في المستقبل.

نعم مع جهله المركب بطبيعة علمه، وأنه وهمي يمكن أن تحصل الارادة ولكنها حصلت على أساس أن الغاية حقيقية واقعية ولكنها تقديرية لم تتحقق بعد.. .

ولتوضيح الفكرة أكثر نقول: أن الارادة تصبو دائماً ـ بحكم التصميم الفطري للانسان المبرهن عليه عقلاً ونقلاً ـ لايجاد الأفعال التي فيها كماله، وتجنب الأفعال التي فيها نقصه.. ولكن كل ذلك على شرط العلم المسبق بالكمال والنقص، وكثير من الأفعال يتوهم الانسان أو يتخيل خطأ أن فيها كماله من دون أن يلتفت الى ذلك .. ومن ثم يقع في الانحراف.. وتنطلق الارادة في هذه الحالة لتحقيق كمال أيضاً ولكنه كمال القوة الشهوية أو الغضبية لا كمال العاقلة، فتجد أن الانسان يتجنب الصوم بحجة أنه نقص، ولكنه لم يلتفت الى أنه نقص في كمال قواه الدونية لا العاقلة.

ومن هنا تتبلور واحدة من أهم الأسباب الى ضرورة الدين، حيث أنه يؤمّن للانسان فهماً وتشخيصاً صحيحاً لمصاديق وموضوع الكمال.

فالمشكلة كلها في العلم وإلا فالارادة دوماً باتجاه الفعل الذي علمته كمالاً، وتجنب العكس.

على أية حال نعود الى صلب الموضوع: أن الارادة تنوجد على أثر علم حقيقي مسبق ملتفت اليه مع إذعان بحقيقيته، لا من إدراك وهمي مركب وهذا الادراك يشكل غاية للارادة تسعى الارادة لتحقيقه خارجاً.

ومن هنا تتبلور مؤاخذتنا على النقطة الثالثة: فان الادراك والغاية التي تترتب عليها الحقيقة الخارجية وتتحد معها ماهية ليس الادراك الوهمي والاعتبار وإنما الادراك الحقيقي للكمال التقديري .. وهو الذي يقع وسطاً بين حقيقتين، ينتزع من حقيقة موجودة بالفعل قد تحققت ، وتترتب عليه حقيقة خارجية لم تتحقق بعدُ.

فما ذكره العلّامة من وسطية الاعتبار لا نقبله وإن قبلنا الطرفين اللذين أشير

اليهما ولكن وسطهما هو العلم الحقيقي التقديري.

نعم : الاعتبار يقع وسطاً ولكن طرفيه غير ما ذكرهما العلّامة وسيأتي توضيحه لاحقاً إن شاء اللّٰه .

فالنتيجة : أن الارادة تتولد من إدراكات حقيقية تقديرية بحسب إذعان الانسان وتشخيصه لحقيقيتها، وان كان جهلاً مركباً، لا من قضايا وهمية إعتبارية بحسب إذعان الانسان وان كان جهلاً مركباً.

ومنه يتضح : أن ما بناه العلّامة نظريته عليه من إعتبارية الحسن والقبح غير صحيح.. وانما هو تكوينيان لانهما مدح وذم على ادراك حقيقي تقديري لا وهمي اعتباري.

وأما ضرورة ظاهرة الاعتبار، ووسطيته، وتصنيف وجوب المتابعة وإستحقاق العقوبة في الاعتبار أو التكوين فيأتي الحديث فيها إن شاء اللّٰه .

حقيقة الاعتبار

نفس ما ذكره العلّامة وآخرون في الأصول وفي فقه البيع وهو : أخذ حد من موجود تكويني واعطائه لموجود ذهني فرضي لا مطابق له وهمي..

أو فقل: إستحداث مصداق وهمي لا واقع له للمفهوم التكويني.

- صحّة الاعتبار بمعنى خروجه عن محيط اللغو، ودائرة التخيلات يتم بوجود داع عقلائي صحيح وهو توخي المصلحة وتجنب المفسدة ومن ثم يندرج في المشهورات والمقبولات العقلائية.

ـ كثير من تحقيقات العلّامة حول شؤون الاعتبار في رسالته ـ والتي الفتنا إلى جملة منها ـ سليمة وجيدة ومتفق عليها بين الأعلام، فلا حاجة لتكرارها، وستتحد من خلال عرض نقاط الاختلاف معه، التي مرّ بعضها ويأتي الباقي..

ـ الفلاسفة والمتكلمون والأصوليون ضبطوا العلاقة بين الاعتبار والتكوين ، ولكن بصياغات مختلفة:

صياغة الفلسفة: أن الأحكام الشرعية ألطاف في العقل العملي.

صياغة الكلام: أن كل ما حكم به الشرع حكم به العقل وبالعكس .

صياغة الأصول: صياغة المتكلم، مع صياغة أخرى هي : تبعية الأحكام لمصالح ومفاسد في متعلقاتها.. علماً أن الروايات كانت وراء هذا الفهم والضبط للعلاقة.

والمؤسف أن الكثير أجمل الحديث حول هذه العلاقة عدا الفلاسفة القدماء، مع حساسية الموضوع وأهميته .

تفصيل الكلام

١ ـ العقل البشري عاجز عن الاستقلال في إدراك تفاصيل محاسن وكمالات الأفعال، كذا قبائحها ونقصها.. ومن ثم كان مفتقراً إلى حكمة عميقة وعقل محيط بالواقعيات يزوده بالمعلومات مع الايمان بقدرة العقل المستقلة على إدراك الكليات العامة للكمال والنقص .

العقل المعصوم عن الخطأ ضرورة لعقولنا وتكاملنا، لأنه هو الهادي الى الكمال والنقص المتوسط والجزئي.

بل الحاجة الى المعصوم فطرية، حيث أنا لو رجعنا الى فطرة البشر لوجدنا أنها لا تستغني عن المعصوم ليشخص لها المصاديق الحقيقية للكمال الذي فطرت عليه.

٢ ـ ان طريقة هداية المعصوم للعقل البشري العادي تكون بالاعتبار الذي حقيقته الأنشاء لا بالاخبار عن التفاصيل للكمال والنقص.. وذلك لأن الاخبار اما أن يكون تفصيلياً، أي لكل شخص عن كمال ونقص كل فعل فعل، أو يكون إخباراً إجمالياً.. وكل منهما غير مجدٍ.. .

أما الاخبار التفصيلي: فلأنه يلزم منه الوحي لكل فرد من البشر ، حيث لا يكفي في القيام بهذه المهمة الرسول ورسالته الظاهرة، فان هذا النوع من المعرفة يتطلب الاطلاع على كل جزئي وما فيه من كمال أو نقص بما في ذلك ملاحظة الجهات المزاحمة لحسنه وقبحه والتي تختلف باختلاف الظروف والحالات الذي قد ينتج شيئاً آخراً.. ولا يكفي الاطلاع على الحسن والقبح النوعي في الفعل.

وهذا الاطلاع التفصيلي على الواقع ـ والذي هو الشريعة الباطلة ـ التكويني للأشياء يحتاج الى وحي كي يكون في متناول الجميع.. ـ والواقع الخارجي يشهد بعدم حصول أغلبية البشر على هذا الشرف.. بل حتى أنبياء أولي العزم والذين يملكون هذا النوع من المعرفة لم يؤمروا بالعمل وفقاً للشريعة الباطنة ومعرفتهم هذه، وانما كان عملهم (إنما أقضي بينكم بالبينات والايمان).

وأما الأخبار الإجمالي : فلا يحل المشكلة من جذرها لوقوع الاختلاط بين الكليات.

ومن ثم كان الاعتبار بالانشاء ضرورة ، لانها الوسيلة الوحيدة لتعريف البشر بالواقع، ولكن بعد الالتفات الى أن المأخوذ فى المصادفة الغالبة للواقع لا الكلية.

وهذه الاعتبارات هي الشريعة الظاهرة، ومطابقها وواقعها الغالب هو الشريعة الباطنة، بمعنى أنه الواقع التكويني العيني للاشياء.. وهذا هو المقصود من أن ملاك الاعتبار هو الكشف عن الحسن والقبح النوعي في الافعال.

ولا يمنع مع وجود الدليل من مطابقة إعتبار كلي ما للواقع الخارجي دائما وفي كل افراده التي ينحل اليها، ولكن لا تشترط الديمومة بل تكفي الغلبة.. بل لو قيدت صحته بالمطابقة للواقع دائماً لاختلت كاشفيته ولما كانت ضرورة لوجوده.. إذ ضرورته تكمن في أنه البديل الأفضل لتعريف الواقع المجهول للعقل والذي انسدت معرفته الكلية في وجه العقل، حيث ذكرنا عدم تحقق الوسيلة التي تؤمن تعريف الواقع على وجه كلي، فكان ولابد من التنزل الى الوسائل التي تعرّف

الواقع بشكل غالب وليست هي الا الاعتبار والخبر المجمل، وقد ذكرنا أن الثاني يسبب إختلاط الواقع، فانحصر الأمر بالاعتبار.

ولا يقف الاعتبار عند الشريعة الظاهرية ـ المعبر عنها بالأحكام لواقعية ـ بل يتعدى الى إعتبار الحكم الظاهري الكاشف غالباً عن الحكم الواقعي والشريعة الظاهرة ـ والكاشف بواسطة كشفه عن الشريعة الظاهرة عن الواقع والشريعة الباطنة ومن ثم كان بنسبة أقل من كشف الشريعة الظاهرة عن الواقع والتكوين.. مع الأخذ بعين الاعتبار وجود فارق بين الاعتبارين تأتي الاشارة اليه.

وقد علل الأعلام فلسفة تشريع وإعتبار الحكم الظاهري بعدم امكان ايصال الحكم الواقعي والشريعة الظاهرة للجميع.. ومنه يفهم أن إيكال دور الاخبار التفصيلي بالواقع ولكل شخص ، للرسول وكبديل افضل الاعتبار غير عملي.

أ ـ اللفظ الانشائي يحكي بالوضع ومطابقة الوجود الفرضي الاعتباري.

ب ـ ان الواقع التكويني من كمال ونقص محكي بقضايا ذهنية منتزعة منه، تصنف في الاعتبارات النفس أمرية .

ج ـ الوجود الفرضي المعتبر من زاوية ماهيته التي هي عين ماهية الخارج، يحكي الخارج ولكن لا مباشرة وانما بتوسط حكايته عن القضية الذهنية المشار اليها.

د ـ يتضح أن الوجود الاعتباري من حيث هو وجود لا مطابق له وانما هو وجود فرضي وهمي كما ذكر العلّامة.. ولكن من حيث ماهيته يحكي عن الخارج ـ الكمال والنقص ـ ويكون له مطابق ويتقوم كما ألفتنا بالاصابة الغالبية ولكن كل ذلك على شرط الغاية ، بمعنى أن الحكاية لا تتم وأن الأصابة الغالبة لا تكون مقومة إلا مع كون الاعتبار بداع عقلائي وليس عبثاً والا لم يحك شيئاً ولم يتقوم بشيء .

هـ ـ الاعتبار الفرضي القانوني ليس إعتباراً نفس أمري وانما حاك عنه، نعم

هما يشتركان في أن كلاً منهما منتزع ومأخوذ من الواقع التكويني ولو بنحو الطولية بانتزاع مفهوم من مفهوم، إذ لا يستطيع الذهن أن يبدع في فرضياته واعتباراته بل يستفيد من مجموعة من المفاهيم الواقعية ويركب بينها بشكل ينتج مفهوماً لا مطابق له .

ويفترقان في أن الاعتبار النفس أمري حاك عن الخارج بالذات .. والاعتبار قانوني حاك بالقوة وفعلية حكايته تتم بالغاية.

٤ ـ إرادة المكلف للعمل لا تنطلق وتتولد من الاعتبار بما هو اعتبار، وانما من الاعتبار بما هو كاشف عن قضية حقيقية تقديرية، ومن الدليل على ذلك: أنه لو علم المكلف خطأ القانون وأنه وهم لا حقيقة له لا تحصل له إرادة لامتثاله.. مما يعني أن الارادة بكل صورها وحالاتها لا تنبثق إلا من علم حقيقي تقديري ولو غالبي .. خلافاً للعلّامة حيث صور أنها تتولد من علوم وهمية.

٥ ـ قد يتساءل عن الفرق بين الاعتبار المعصوم وغيره، بعد أن كان إعتبار المعصوم يحتمل فيه عدم الاصابة حيث أن اصابته غالبية.

وبعبارة أخرى : مالفرق بين الاعتبار الصحيح والخاطئ بعد ان كان الاعتبار الصحيح محتمل الخطأ في بعض مصاديقه ؟

فالجواب : أن الفرق يكمن في الغلبة وعدمها.. فاعتبار المعصوم مضمون الغلبة في مطابقته الواقع بخلاف غيره، والاعتبار الصحيح مضمون الحقانية غالباً بخلاف غيره.

ومن هنا يعرف : أن إعتبار غير المعصوم غير مضمون الاصابة الغالبة ومن ثم فهو غير مضمون أنه إعتبار لتقوم الاعتبار بالاصابة غالباً.. فالاعتبار من غير المعصوم يدور أمره بين أن يكون إعتباراً بالصدفة أو صورة إعتبار لا غير.. والاعتبار الخاطئ ـ كما في صورة ردع الشارع عنه ـ ليس إعتباراً وانما هو بمثابة الجهل المركب.

٦ ـ نؤكد أن الاعتبار كاشف دائماً عن الكمال والنقص ـ بالشكل الذي صورناه ـ ول موقع للوهم الصرف وعدم المطابقة فيه ـ وإنما غالباً ما يكشف عن مصلحة أو مفسدة الخاصتين بالفعل.. وفي الحالات النادرة يكشف عن مصلحة عامة أيضاً تتحقق بالفعل مثل الاعتياد على احترام القانون والطاعة والعبودية والتنظيم وغير ذلك.

ومن هنا كان الاعتبار غالباً ـ ان لم يكن دائماً يحكي قضية حقيقية نفس أمرية لا وهمية...

٧ ـ مما تقدم اصبح واضحاً العلاقة بين المدح والذم والاعتبار، حيث أن إعتبار نسبة الضرورة ـ مثلاً ـ يكون حاكياً عن الضرورة التكوينية بين كمال الفعل والانسان بمعنى أن هذا الكمال المعلول للفعل بشكل ضرورة تكوينية للانسان في مسيرة تكامله.. فالاعتبار ليس عين الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص وانما حاك عنهما.. كذا ليس عين التحسين والتقبيح، وانما كل منهما حاك عن الكمال والنقص .

بفارق : أن التحسين والتقبيح حاك تكويني عن الواقع مباشرة.. واعتبار نفس امري .. وأما الاعتبار فهو حاك عن قضية نفس أمرية فهو يحكي الواقع بالواسطة...

٨ ـ تبلور مما تقدم كيفية توسط الاعتبار بين التكوينيات، فانه من زاوية يكون كاشفاً عن التكوين والحقيقة.. ومن زاوية أخرى يكون مترتباً على الفقدان والنقص.. ومن زاوية ثالثة هو منتزع من التكوين، بمعنى أن حدود التكوين تستعار للاعتبار..

والارادة كما ألفتنا تتولد من المنكشف بالاعتبار لا من الاعتبار.. ومن ثم كانت وساطته بين النقص والحقيقة المترتبة على الارادة وساطة إثباتية احرازية لا أكثر.. والوسيط الحقيقي بينهما هو العلم الحقيقي التقديري.

٩ ـ ان علاقة الاعتبار بالتكوين وضرورته لا تتلخص في كشفه الغالب عن التكوين، بل هناك زاويتان أخريتان تعبران عن ضرورة الاعتبار وعلاقته مع التكوين.

الزاوية الأولى: الزاوية التنظيمية للتكوين والحقيقة.. فان الشارع أو سلك طريقة الاخبار عن الواقع لواجه مشكلة التطويل والكثرة.. لأن عامة الناس لا تستطيع إدراك وهضم الواقع بسهولة فتلافياً لهذه المشكلة يستعاض بالاعتبار الذي هو إجمال لذلك التفصيل وإقتضاب لذلك التطويل.

الزاوية الثانية: إن الاعتبار يستبطن البعث والزجر نحو التكوين، فهو يمارس دور الترغيب والترهيب، والوعد والوعيد، والاغراء والتهديد جنباً الى جنب كشف الواقع للتغلب على تمرد النفس وجموحها ولا يكون ذلك إلا بالاعتبار واعمال المولوية وفرض الهيمنة والسلطنة على النفس لاخضاعها.

١٠ ـ هناك مشكلة في كيفية الأقلمة بين النظريتين المتضادتين في تفسير العقوبة الأخروية.

حيث تفسره إحداهما بأنها جزائية إعتبارية.

وتفسرها الأخرى بأنها تكوينية مسببة عن الفعل (تجسم الأعمال) أو (لوازم الأسماء) أو..

وفي تصورنا: وبناء على ما حققناه من أن الوجود الاعتباري وجود حاك بنحو الغلبة عن التكوين، لا مشكلة حينئذ إذ القائل باعتبارية العقوبة لابد أن يقول بتكوينيتها لكشف الاعتبار عن التكوين وأنه ليس مجرد وهم.. فاعتبار ترتيب العقوبة على ترك الصلاة ليس مجرد وهم لا مطابق له بل هو وجود حاك عن أن ترك الصلاة تترتب عليه منقصة وتفويت للكمال.

فلا تضاد بين النظريتين، وانما إحداهما عبرت عن واقع العقوبة مباشرة، والأخرى بالواسطة.. والكلام عينه يتأتى في المثوبة.

بهذه النقاط العشر اتضح وبشكل جيد طبيعة علاقة الاعتبار المعصوم مع التكوين من جهة.. كما اتضحت ضرورته وأهميته من جهة أخرى.

هـ ـ علاقة الاعتبار المعصوم بالاعتبار العقلاني..

في البداية : لابد أن يعرف أن ما درج في تعبير علماء الأصول من (سيرة العقلاء، وبناء العقلاء وإرتكاز العقلاء) يقصد منه تقنين العقلاء وإعتبارهم لا غير.. تسمية للشيء بلازمه ومثبت حجيته، حيث أن المذكورات تثبت لنا وجود الاعتبار العقلائي المعاصر للمعصوم.

والذي حذا بهم لممارسة التقنين والاعتبار هو ما ذكرناه من ضرورة الاعتبار المعصوم، حيث أن نخبة المجتمع لما وجدوا عدم إمكان مخاطبة آحاد المجتمع وإفهامهم بالمصالح والمفاسد الجزئية، وفي الوقت نفسه لا يمكن ترك المجتمع سدى إضطروا لممارسة الاعتبار ولتوجيه المجتمع توجيه الكامل للناقص.

قد يقال : أنه كيف كان للعقلاء إعتبار مع التفاتهم الى عجزهم العقلي في إدراك الكمالات المتوسطة والجزئي، ومن ثم إدراكهم لضرورة الدين ومعه كيف سمحوا لأنفسهم بذلك وتجاوزوا الشارع المعصوم، خاصة مع الالتفات الى أن بناء العقلاء المذكور مقيد بما هم عقلاء مما يعني أنه ليس بناء في وسط خاص غير متقيد بالدين.

فالجواب : أن المقصود من بناء العقلاء ليس تطابق العقلاء بما هم عقلاء والا لصحّ السؤال.. وانما مصطلح يقصد منه إعتبار مجموعة من العقلاء.

ش : مثل قانون العرب آنذاك، أو القانون المصري الآن أو.. ومثل هذا لا يشترط فيه تدينهم ومتابعتهم للشريعة.

إذن : ظاهرة التشريع لا تخص التشريع الالهي، بل هي حاصلة من قبل العقلاء بتشريعاتهم البشرية وتقنيناتهم.

✿ ✿ ✿



- نبذة مختصرة لأقوال المتكلمين
- نبذة عن أقوال فلاسفة الغرب

نبذة مختصرة لأقوال المتكلمين

قال صاحب كتاب المواقف عند كلامه عن امتناع الكذب في تكلام البـاري تعالى وبعد نقل أدلة المعتزلة على ذلك وهي القبح الممتنع صدوره منه سبحانه وأنه مناف لمصلحة العالم مع وجوب الأصلح ونقل أدلة الأشاعرة من أن الكذب نقص وهو محال عليه تعالى وأنه يلزم ان تكون أكمل منه في بعض الأوقات.

قال: «واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص وبين القبح العقلي فان النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه وانما تختلف العبارة»[1] ، وقد شرح العبارة المـير شريف الجرجاني من دون ردّ أو اعتراض، وعبارته بـعد قـول المـصنف «انـما تختلف العبارة» دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى.... .

وأما المحشي الچلبي فقد علّق على العبارة بقوله: «جعله صـاحب المـقاصد اعتراضاً على الاستدلال بلزوم النقص ونقل عن امام الحرمين أنه قال : لا يمكن التمسك في التنزيه عن الكذب بكونه نقص لانه عندنا ليس بقبح عقلاً، ونقل مثله عن صاحب التلخيص ، ثم قال : وانا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والقبح يريدان محل النزاع هو ما يـتعلق بـه الثواب والعقاب لا معنى الكمال والنقص في الصفات فـانه مـتفق عـليه بـينهم ،

---

(١) المجلد الثالث من شرح المواقف ، ط. القاهرة ـ دار الطباعة العامة، في ذيل الكلام حول صفة أنه اللّه تعالى متكلم .

فالاستدلال بلزوم النقص يعمّ في الكلام الازلي وهو المراد هنا لأن المنكرين لازليته احتجوا بلزوم كذبه فاراد الشارح دفع هذا الاعتراض فجعل قول لم يظهر لي فرق جواب السؤال مقدر كما قرره لا اعتراضنا على ما سبق وفيه بعد لا يخفى.

قال التفتازاني في شرح المقاصد[١] في الدليل الثالث على أنه تعالى متكلم :

«وأما وجه استحالة النقص ففي كلام البعض[٢] أنه لا يتم إلا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي ، قال امام الحرمين : لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لأن الكذب عندنا لا يقبح لعينه ، وقال صاحب التلخيص[٣] : الحكم بأن الكذب نقص ان كان عقلياً كان قولاً بحسن الأشياء وقبحها عقلاً وان كان سمعياً لزم الدور، وهذا مبنى على أن مرجع الأدلة السمعية الى كلام اللّٰه تعالى وصدقه وأن تصديق النبيﷺ بالمعجزة اخبار خاص وقد عرفت ما فيه ، وقال صاحب المواقف: لم يظهر لي فرق بين النقص في العقل وبين القبح العقلي ، بل هو هو بعينه ، وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والقبح .

أقول :

بل العجيب من التفتازاني حيث يقول في مبحث الحسن والقبح[٤] من شرحه المزبور :

«وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق المدح أو

---

(١) شرح المقاصد ج ٤ ص ١٥٩ ، ط. بيروت ـ عالم الكتب .

(٢) يشير الى صاحب المواقف الذي سبق نقل عبارته .

(٣) الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل .

(٤) شرح المقاصد ج ٤ ص ٢٨٢ .

الذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع أم لا ، وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح أو الذم عاجلاً والثواب والعقاب آجلاً، ومبنى التعرض الثواب والعقاب على أن الكلام في أفعال العباد فعند ذلك بمجرد الشرع بمعنى أن العقل لا يحكم بأن الفعل حسن أو قبيح في حكم الله تعالى» انتهى. ووجه الغرابة ان ذلك اقرار بالحسن والقبح العقلي وانما هو نفي للملازمة بين حكم العقل والشرع اي حكم العقل بالملازمة نظير الاخباريين من الطائفة الامامية وكذلك كلامه عند الرد على أدلة القائلين بالحسن والقبح التي منها بداهة حسن الاحسان وقبح العدوان .

قال : «منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه ، بل بمعنى ملائمة غرض العامة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك» . واقول وهو يكرر في سجالاته تقييد حكم العقل بالحسن والقبح بـعند الله تعالى .

وقال امام الحرمين : «ومما يجب التنبيه له ان قولنا لا يدرك الحسن والقبح إلا بالشرع تجوّز حيث يوهم كون الحسن زائداً على الشرع موقوفاً ادراكه عليه وليس الأمر كذلك، بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله، كذا في القبح[1] .

أقول :

الثناء عليه بماذا اذ لابد من المدح والثناء بما هو حقيقة وواقع لا بجزاف واعتباط. وكذلك القبح فليس إلا الجهات الواقعية.

---

(١) شرح المقاصد: ١٩٢/٤.

وكذلك العجب من التفتازاني عند كلامه في المبحث الرابع (لا قبيح من اللّٰـه تعالى) وتفرقة القائلين بالحسن والقبح بين ضرورة (الوجوب) العقلية والامكان العقلي ، قال: «ان الوجوب حينئذ مجرد تسمية والحكم بأن اللّٰه تعالى يفعل البتة ما سميتموه واجبا جهالة وادعاء من شرذمة بخلاف العاديات فانها علوم ضرورية خلقها اللّٰه تعالى لكل عاقل، وتفسيره هذا للعاديات خلاصاً من الاشكالات التي اوردها القائلين بالحسن والقبح بأنه لو لم يقبح من اللّٰـه الكـذب لجـاز إظـهار المعجزة على يد الكاذب المدعي للنبوة حيث يجيب المنكرين للحسن أنه نقطع بامتناع ذلك للعادة المستمرة وكذلك يجيبون النقوض وهو كما ترى .

ولكن التفسير للعادات اقرار بالحسن والقبح حينئذ كما في كـلامه الســابق ، فتدبّر.

نبذة عن أقوال فلاسفة الغرب

(الأخلاق النظرية) للدكتور عبدالرحمن بدوي[1].

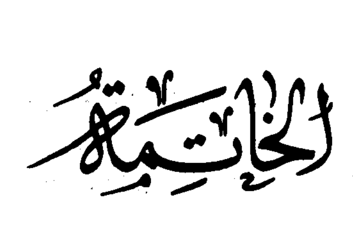
قال: ان (كنت) فسّر الواجب في الاخلاقي والضرورة ... ان الارادة نوع مندرج تحت جنس العلية فهي العلية الخاصة بالكائنات العاقلة بوصفها عاقلة والعلية نوعان العلية بالضرورة او هي علية الطبيعة) والعلية بالحرية وهي العلية الخاصة بارادة الكائنات العاقلة) وحكى عن (شوبنهور) ان هنا منافاة بين الواجب والحرية وعن (نيتشه) كذلك والابدال بـ«أريد... مكان يجب عليه...» وعن (جان ماري) كذلك وبه استطيع... مكان ...

وعقد فصلاً تحت عنوان : القيم والوجود ، ونسب الى الفلاسفة قولين :

١ ـ قائل بواقعيتها وثان قائل باعتبارية النفس لها ، وذكر افلاطون من الذاهبين للقول الأول وانصاره في الحاضر، ور.سورلي ورينيه لوسن وماكس شيلر .

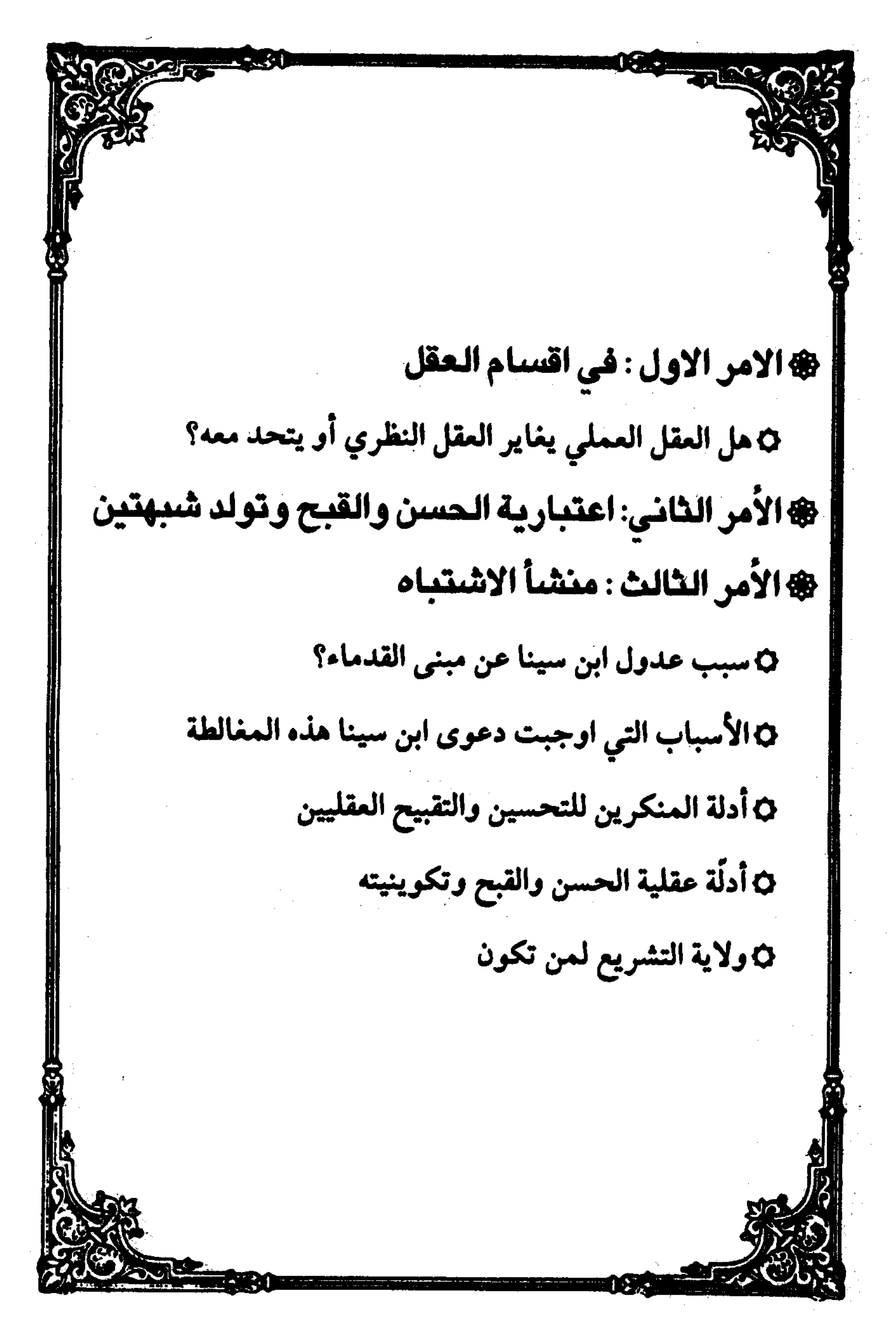
---

(١) ص ١٢٨ ط . ت ،وكالة المطبوعات ـ الكويت .



تقرير

بقلم: محمد حسن الرضوي



❁ الامر الاول : في اقسام العقل

۞ هل العقل العملي يغاير العقل النظري أو يتحد معه؟

❁ الأمر الثاني: اعتبارية الحسن والقبح وتولد شبهتين

❁ الأمر الثالث : منشأ الاشتباه

۞ سبب عدول ابن سينا عن مبنى القدماء؟

۞ الأسباب التي اوجبت دعوى ابن سينا هذه المغالطة

۞ أدلة المنكرين للتحسين والتقبيح العقليين

۞ أدلّة عقلية الحسن والقبح وتكوينيته

۞ ولاية التشريع لمن تكون

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

أمّا بعد ، انّ لمسألة التحسين والتقبيح العقليين خصوصيات، تحتلّ المسألة مع ملاحظتها مكانة خاصة، فتارة تعدّ من المسائل الكلامية وأخرى من المسائل الأصولية وثالثة من مبادئ المسائل الأخلاقية .

فبما أنها تقع في طريق معرفة فعله سبحانه من حيث الجواز والامتناع ـ حسب حكمته البالغة ـ تعدّ مسألة كلامية وتترتب عليها ثمرات .

وبما أنها صغرى لقاعدة الملازمة بين حكمي العقل والشرع، يعدّ البحث عن الموضوع من المبادئ الاحكامية التي يبحث فيها عن عوارض الأحكام الخمسة، والبحث عن الملازمة من المسائل الأصولية التي لها دورها في استنباط كثير من الأحكام العملية .

وبما أنّ الاعتقاد بالحسن والقبح الذاتيين هو الدعامة الوحيدة أو الأهم للدعوة الى محاسن الأخلاق أو الكفّ عن مساوئها، تعدّ من مبادئ مسائل علم الأخلاق ولولا القول بالحسن والقبح الذاتيين لما صحّ البحث عن الفضائل والرذائل في نطاق وسيع.

فهذه الجهات الثلاثة اعطت لمسألة الحسن والقبح مكانة مرموقة يبحث عنها العلماء كل حسب اختصاصه ويطلب كل منها منشودته الضالة.

ولأجل ما لها من أهمية قد تعرض لها ـ مبسوطاً ـ شيخنا الأستاذ سماحة العلّامة محمد سند البحراني ـ أدام الله أيام افاداته ـ في مبحث العقائد والأصول بنطاق واسع.

ولما رايتها طويلة الذيل مترامية الأطراف أحببت أن افردها وافصلها عن سائر المباحث العقائدية والأصولية التي قمت بتحريرها من أبحاث شيخنا الأستاذ.

وقد تمّ ـ بحمد اللّه ـ تحرير هذه الرسالة وبسط القول فيها مع كثرة اشتغالاتي وارجو من القرّاء الكرام، لو خطر ببالهم ان في بيان بعض المطالب وتوضيحه نحو قصور واضطراب ان يسندوا ذلك اليّ لا إلى شيخنا الأستاذ ـ مدّ ظله العالي ـ حيث ان مبانيه كانت عالية وبراهينه على اثبات مقاصده قوية، ولكنها في مقام التقرير تتنزل وتتقدر بقدر استفادة المقرّر واستعداده ، وأسأل اللّه سبحانه وتعالى أن يعصمني من النقص والزلل، وهو حسبي انه نعم المولى ونعم النصير.

قم المقدسة ١٤١٧ هـ

محمد حسن الرضوي

قبل الخوض في المقصود نبحث في أمور :

الأمر الأول ـ في تقسيم العقل

ينقسم العقل الى العقل النظري والعملي

يعرّف العقل النظري بأنه القوة التي تدرك القضايا الباحثة عن الواقع بما هو واقع ولا ترتبط بعمل الفاعل المختار، شأنها الادراك فقط ولها رأس مال تنطلق منه البديهيات أو الفطريات ، ويصل منهما الانسان الى النظريات.

ولا يخفى أن العقل النظري الذي ينطلق من البديهيات هو معصوم في بديهياته[1] أما في نظرياته قد يخطأ ولا يمكن ان يستعصم نظرياته إلا بالرجوع الى البديهيات.

ثم إنّه ربما لم يتوصل العقل البشري الى اثبات مطلب من المطالب الاعتقادية في قرن من القرون، ثم في زمان لاحق يثبت ذلك أحد الأعلام بالبرهان العقلي، فيتوحش من ذكر البرهان من لا خبرة له بدعوى انه كيف لم يقم البرهان في تلك القرون التي سبقت وبعد ذلك يتوصل اليه.

ولكن بعد التأمل يتضح انه لا وجه للاستيحاش وذلك، لأن العقل يتنبه بتوسط سلسلة قافلة التكامل البشري الى دليل برهاني على أمر من المعارف لم يكن روّاد

---

(١) حتى انه عبّر بعض العلماء بأن ادراك العقل لهذا المقدار من البديهيات نوع من الالهام لان حقيقة ادراك العقل للبديهيات ـ كما حرر في الفلسفة بتوسط الالهام الغيبي.

المعقول تمكنوا من اقامة ذلك الدليل والمهم النظر الى صحة المقدمات التي يستدل بها، أما صرف ان القدماء لم يستطيعوا اقامة البرهان، فهو أشبه بالمزاح.

واما تعريف العقل العملي، فقد قيل انه القوة المدركة للقضايا التي ينبغي ان يقع العمل عليها ميزاً له عن العقل النظري.

هل العقل العملي يغاير العقل النظري أو يتحد معه ؟

قال جماعة من الفلاسفة المتكلمين بأن العقل العملي هو عين النظري إلا أن هذه القوة الواحدة بلحاظ المدرك تنشعب الى النظري والعملي وإلا ليس شأن العقل إلّا الادراك.

وذهب جماعة اخرى الى أن العقل العملي يمتاز عن النظري بأن العملي قوة أخرى غير قوة العقل النظري، وهي قوة باعثة، عمّالة، لا أنه فقط قوة مدركة.

والصحيح هو القول الثاني وعليه الفارابي وافلاطون وسقراط . بل ابن سينا في بعض كلماته وان كان في بعض عبائره في الاشارات يذهب الى الأول.

والدليل على تغاير العقل النظري مع العقل العملي وجهان:

الأول : لا ريب في أن من كمالات الانسان سيطرة عقله على القوى المادون، فإذا كان من كمالات الانسان ان تخضع القوى المادون لقواه العقلية فحينئذ يكون قواه العقلية المادون متأثرة من العقل وللعقل نوع عمل فيها ، فكيف ينفى ويقال ان العقل ليس شأنه إلا الادراك.

وبعبارة أخرى : ما قرره وبرهنه الفلاسفة في الحكمة العملية من أنه كمال الموجود الانساني تخضّع القوى المادون لقوة العقل العملية ، يدلّ على أن العقل عمّالي فيما دونه ولذا اذا كان الانسان في طريقه الى الدركات ـ لا الكمالات ـ

فعقله هو الاسير للقوى المادون أو منفعل عنها ومتأثر بها.

وبعبارة ثالثة : ان القاعدة الفلسفية في معرفة النفس وهي اثبات تعدد قوى النفس باختلاف آثار وافعال النفس ، فكلما شوهد في النفس أفعال وآثار مختلفة فيدل على اختلاف المؤثر، مثلاً اذا رؤي في النفس ادراكاً حسياً، فهذا يدل على قوة ادراكية حسية في النفس واذا رؤي في النفس شوق أو ادراك لمعنى وهمي، فهو يدل على وجود القوة الوهمية لان سنخها يختلف مع سنخ الادراك الحسي، فاثبات قوى النفس يتم بتوسط رؤية معاليل متعددة في النفس ، وفي المقام ايضاً نرى غير الادراك العقلي تأثير العقل فيما دونه أو تأثر المادون عنه والتأثر بلا تأثير لا معنى له، فللادراكات العقلية نوع فعل فيما دونها، اذا كان الانسان في صراط التكامل .

الثاني : وقع بحث بين المناطقة والفلاسفة قديماً وحديثاً في انه ما الفارق بين العلم التصديقي والعلم التصوري وهل الحكم هو من أجزاء القضية المصدّق بها باعتباران التصديق لا يتعلق إلا بالقضية ولا يتعلق بالصور الافرادية ، أم لا؟

والمنهج السائد في المقام هو نظرية صدرالمتألهين وهو أن التصديق ليس إلا الصورة الموجبة للاذعان، فكل من التصور والتصديق هو تصور بالمعنى الأعم، غاية الأمر أن تلك الصورة التي في التصديق ايضاً صورة ادراكية إلا أنها توجب الاذعان.

فالتصديق ليس إلا تصوراً موجباً للاذعان، ثم بنى على ذلك أن الاذعان والحكم ليس جزءاً للقضية، لان التصديق هو صورة موجبة للاذعان حسب الفرض، فالاذعان ليس هو التصديق، بل هو أثر التصديق وليس جزءاً للقضية، فهو فعل من أفعال النفس، حيث ان النفس بعد أن تتصور الموضوع والمحمول والنسبة بينهما وهذا المقدار لازال مجرد تصور ثم اذا انقلب الى تصور موجب للاذعان

فانها تقوم بأخذ الموضوع ودمجه مع المحمول، وعندها تدمج الموضوع بالمحمول في صورة واحدة وهو حكم النفس فتكون القضية التي هي متكونة من كافة الاجزاء كمقدمة اعدادية للنفس لأن تقوم بفعلها وهو الدمج بين الموضوع والمحمول، وهذا هو الإذعان ، والنفس لا تقدم على الادماج بين الصور الا اذا اذعنت بالارتباط بين الصور وهذا الدمج لا يختص بالقضايا الحسية أو الوهمية، بل حتى في القضايا العقلية، وهذا فعل عقلاني ونوع من الفعل للقوة العاقلة لأن الذي يقوم بدمج الصور العقلية ليس هو القوى المادون ومن ذلك يظهر أن من شؤون العقل الحكم أيضاً وليس شأنه الادراك فقط.

فالعقل آمر وناهٍ تكويني طبعاً لا انشائي، لان الذي يؤثر فيما دونه فهو يبعث ما دونه ـ ويكون آمراً تكوينياً لا انشائيا قد يحرك وقد لا يحرك ـ عند من تكون فطرته سليمة تنقاد درجاته المادون لدرجات المافوق .

فالعقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان كما في قول الكاظم عليه السلام في حديثه المعروف لهشام بن الحكم .

ويمكن ان يقال بأن العقل العملي، هو وجود برزخي بين العقل النظري والقوى المادون فلا يرتبط العقل النظري بالقوى المادون مباشرة وانما بتوسط العقل العملي.

فالعقل النظري يدرك قضايا ذات نمطين، قضايا عملية في الحسن والقبح وقضايا نظرية لا ترتبط بالحسن والقبح مثل ان الوجود الامكاني المادي متناه.

وكمال العقل العملي ان ينقاد للعقل النظري ، اذا كان ما يدركه العقل النظري من قضايا صادقه ولو كان العقل يذعن بقضايا كاذبة، فليس ذلك من كمال العقل، بل من دركاته.

بقي نكتة وهي ان الايمان ليس ادراك صرف وانما هو اذعان اي هو فعل العقل

العملي وليس هو فعل العقل النظري.

ولذلك ميزنا بين الفحص والادراك والايمان حيث قلنا بأن الفحص هو استعداد العقل النظري وحركة الفكر لأجل الاستلهام من العوالم العلوية والادراك هو حضور صور المدركات في العقل النظري والايمان هو فعل العقل العملي ولذلك قلنا بأن الوجوب الشرعي والالزام التشريعي بالايمان وحتى بالتوحيد ليس بدوري ولا ينحصر وجوبه بالعقل، لأن الدور انما يلزم لو كان وجوب الادراك شرعياً، وأما إذا كان وجوب الايمان في المعارف شرعيا فلا يلزم الدور لأن الادراك يتم بالزام العقل بالفحص واما وجوب الايمان في التوحيد وغيره من الاصول الاعتقادية فتشريعيّ، ووجهه أن أفعال النفس العملية ولو المتعلقة بالعقليات هي موضوع الترغيب والترهيب والبشارة والانذار والوعد والوعيد، كي تقدم النفس على فعل الكمال وترك النقص.

الأمر الثاني
اعتبارية الحسن والقبح وتولد شبهتين

وفي ذيل التعريف المشهور للعقل العملي ينشأ الحديث عن الحسن والقبح والمعروف ان الأشاعرة ينفون كون الحسن والقبح عقليين وانما هما اعتباريان بجعل العقلاء واعتبارهم، بخلاف متكلمي الامامية، فيثبتون ان الحسن والقبح عقليان تكوينيان فطريان.

وأهمية هذا البحث من جهة ابتناء كثير من مباحث علم الكلام على نظرية الحسن والقبح العقلي، فاذا كانا اعتباريين فلن تكون ادلتهم واستدلالاتهم برهانية، بل خطابية شعرية.

وهذا الحديث يثار بلغة جديدة، لاسيما وانه عدة من الفلاسفة الامامية من عهد ابن سينا الى يومنا هذا يذهبون الى أن مواد الحسن والقبح العقلي مأخوذة من المشهورات لا من اليقينيات، فليس لما واقع وراء تطابقهم يعني انها ليست تكوينية، بل اعتبارية ـ وهذا نوع من الاعتراف من الفلاسفة بعدم تكوينية الحسن والقبح العقلي. وان الأدلة التي تثار منهما ليست من الأدلة البرهانية.

بل ينجم من هذا اشكال آخر واثارة على الشريعة الاسلامية، حيث أن الشريعة الاسلامية مشتملة على قوانين وتشريعات وتلك القوانين والتشريعات ـ كما يعترف المتكلمون ـ أساسها عقلي. وان الأحكام الشرعية الطاف في الأحكام العقلية ، وأن الأحكام الشرعية لو علم بها العقل بملاكاتها لحكم بها. وواضح ان

تلك الأحكام في الشريعة غالبها أحكام عملية حتى الأفعال الجانحية، والأحكام الاعتقادية وان لم تكن جارحية فهي أيضا مما ينبغي فعلها أو لا ينبغي فعلها[١].

فالبنية التحتية للاحكام الشرعية الفرعية والأصلية الاعتقادية هي أحكام عقلية من العقل العملي وهي حسن فعل شيء وقبحه. فاذا كان الحسن والقبح اعتباريين وليسا بتكوينيين ولا الدليل المركب منهما برهانيا، وإذ كان أيضاً الاعتبار بيد المعتبر لا ثبات له لعدم رجوعه الى حقيقة واقعية وراء تطابق العقلاء وانما هو تابع لنظره، فالشريعة ـ والعياذ بالله الحق ـ لا ثبات لهابل تدور مدار التطابق العقلائي المتغير حسب الازمان والامكنة، فالشبهة الزاعمة أن الشريعة دائمة التغير لها انبساط وانقباض متولدة من هذا القول، لان أساس الشريعة مبتن على الأحكام العقلية وان كان لا يستكشفها العقل إلا بنحو الاجمال وبنحو الان، إلا أن البناء والأساس على ذلك غير ثابت، فالشريعة مبتنية على غير الثابت أو سيأتي البرهان على بديهية الحسن والقبح.

(١) ان قضايا العقل العملي فيها ارتباط بالعمل بمعنى ينبغي ان يفعل أو لا ينبغي ، ولكن المراد من الفعل أعم من الجانحي والجارحي ولذلك فان الاذعان في القضايا النظرية عمل للعقل العملي.

الأمر الثالث : منشأ الاشتباه

قَد اشتهرت النسبة الى الفلاسفة انهم يقولون ان الحسن والقبح من المواد المشهورة وليس من المواد اليقينية، وهذه النسبة تتبعناها تاريخياً، فوجدنا أن النسبة خاطئة، نعم النسبة صحيحة في الجملة من عهد ابن سينا الى يومنا هذا وأما ما قبل ابن سينا فالنسبة خاطئة.

فالفلسفة الهندية التي ربما تعدّ من أقدم الفلسفات البشرية والكتاب الذي يعدّ مصدراً لهذه الفلسفة كتاب (اوپانيشادها) وهو لغة الهندية القديمة ويقصد به (السرّ الاكبر) وهو جامع لتاريخ الفلسفة الهندية ومرادهم من السرّ الاكبر هو اللّٰه عز وجل ـ يستفاد منه انهم يذهبون الى أن الحسن والقبح ليسا من المشهورات ، بل من الفطريات البديهية.

وأما ابن سينا حيث انه عدّ الترجمان للفلسفة المتقدمة عليه اي ان غالب كتبه وضعها لبيان مباني المشّاء، إلا أن ترجمته في هذا الموضع لا تخلو اما عن الغفلة أو عن نوع من التحريف حيث انه تتبعنا رسائل افلاطون وسقراط وارسطو الذين هم رواد الفلسفة اليونانية ووجدنا انهم قائلون بأن الحسن والقبح العقليين تكوينيان لا انهما من المشهورات وكذلك الفارابي في عهد الفلسفة الاسلامية ذهب الى هذا في كتابه المنطقيات، إلا أنه لما وصلت النوبة الى ابن سينا عدل عن ذلك من دون اشارة وتنبيه الى ما سبقه من الأقوال، وسبّب ذلك غفلة من تأخر عنه لأن المعروف عن اكثر كتبه مثل الاشارات والشفاء والنجاة انها موضوعة لترجمة وبيان مباني القدماء من المشائين، والذي يأتي بعده لا يلتفت الى ان هذه المسألة

خلافية لعدم اشارة ابن سينا الى ذلك، لشدة الثقة العلمية بابن سينا.

وابن سينا مع كونه مترجماً لما سبق، اذا اراد ان يثير رأيا جديداً من نفسه ـ سواء في هذه الكتب المعدّة لترجمة مباني القدماء من الفلاسفة أو في غيرها ـ فانه ينبه على أن هذا مما وفقه الله للاستدلال عليه، وأما اذا لم ينبه على انه هذا رأي مختص به، فقارئ هذه الكتب من الفلاسفة المتأخرة كالشيخ الاشراقي والخواجة وصاحب حكمة العين والفخر والملا صدرا يتبادر اليهم أن هذا قول القدماء. وهو في كتاب الاشارات في مبحث النفس ذكر انهما من المشهورات والآراء المحمودة التي لا واقع لها وراء تطابق العقلاء وانما هي باعتبار العقلاء فقط، ولو انه نبّه على هذا الرأي في مثل كتاب التعليقات أو حكمة الشرقيين اللذين هما كتابان موضوعان لاجل آرائه الخاصة لعُلم ان هذا الرأي يختص به ولا ينسحب الى الفلاسفة القدماء ولكن حيث انه وضعه في الكتب المعدّة لترجمة مباني الفلسفة القديمة فأوجب ذلك مثل هذا الايهام.

أما عن سبب عدول ابن سينا عن مبنى القدماء ؟

فهو مغالطة ابي الحسن الأشعري وهو متقدم قرابة قرنين على ابن سينا إذ المدرسة الاشعرية الكلامية قد احدثت مغالطة ـ كما سيأتي ـ وهي التفكيك بين معاني الحسن والقبح حيث انها ذكرت لهما معاني منها الذم والمدح والكمال والنقص والملائم وغير الملائم والمنافر وغير المنافر. وهذه المعاني حيث ان الاشعري لا يستطيع ان ينكرها فتوصل الى انكار معنى آخر للحسن والقبح وهو المدح والذم وقال: ان هذا المعنى لا يلازم ولا هو عين بقية معاني الحسن والقبح، ولا يحكم بهما العقل المجرد، فابتدأت المدرسة الاشعرية في انكار الحسن والقبح بمعنى المدح والذم وأثارت التفكيك بين معاني الحسن والقبح، ثم وصلت النوبة

الى ابن سينا فوجد أن مذهب المدرسة الكلامية هو على التفكيك وحيث أن الفلسفة الاسلامية في كثير من المسائل التي أضافتها هي بالتأثر من علم الكلام فكان ذلك مدعاة وسبباً لاشتباه الأمر لدى ابن سينا.

ولأجل الاختلاف بين الفلاسفة والمدرسة الاشعرية يُرى التدافع أو التناقض في كلمات ابن سينا في كتبه .

مثلاً في منطق الاشارات حينما يعرّف المشهورات يمثل لها بالحسن والقبح ويعرفها بأنها الآراء المحمودة التي تطابقت عليها العقلاء وليس وراء تطابقهم شيء، فلا يمكن اقامة البرهان عليها، وكذلك في منطق الشفاء والنجاة عرّف المشهورات بذلك.

وهذا التعريف للمشهورات والتمثيل بالحسن والقبح ارسل ارسال البديهيات عند من تأخر عن ابن سينا وجذّر عقيدة ان الحسن والقبح ليسا تكوينيين إلا أن له كلمات اخرى مناقضة لذلك كما صرح في النمط الثالث من الاشارات في الطبيعيات في مبحث النفس ، بأن احكام العقل العملي هي بالاستعانة بالعقل النظري وقضاياه اما اوليات أو مشهورات أو ظنيات، وهذا نوع اعتراف ان قضايا العقل العملي التي فيها الحسن والقبح يمكن ان يبرهن عليها ويستدل عليها لان بعض مواده موجبة جزئية تكون اوليات فيمكن ان يبرهن لها، إذ الاوليات قسم من اليقينيات.

وعبّر هناك بأنه يمكن اقامة البرهان عليها وان كانت هي في نفسها ليست مدللة بالبرهان وله عبارة اخرى في الهيات الشفاء في فصل يفسّر فيه كيفية استجابة الدعاء في اواخر الكتاب أو كيفية التأثير والتأثر في الحالات الشرعية الموجودة لدى الناس ، وقال ان بعض المتفلسفة يسفّه عمل الناس وهو باطل لأن اكثر ما في ايدي الناس من قضايا الحسن والقبح هي قضايا حقّة يمكن اقامة البرهان عليها،

وهذا تعبير مناقض لتعريف الحسن والقبح والمشهورات بانها التي ليس لها واقع، غير صرف تطابق العقلاء.

والخواجة حيث امتن بكلمات ابن سينا وشرح كتبه وكتب الرازي، كان على التفات ما في الجملة، حيث قال : يمكن اقامة البرهان وان كان هو في بعض عبارته الأخرى يطلق القول بأنهما من المشهورات ولا واقع وراء تطابق آراء العقلاء.

والشيء إذا لم يكن له واقع وراء آراء العقلاء فكيف يمكن اقامة البرهان عليه ولو على نحو الموجبة الجزئية فبين العبائر نوع تدافع وتهافت. وأن التعريف الصحيح للمشهورات هي التي يتطابق عليها العقلاء من دون القيد المزبور كما ذكر ذلك الفارابي في المنطقيات .

ومنذ عهد ابن سينا الى زمن ملا صدرا ظلت الكلمات متذبذبة على التفصيل تارة بين نمط من المشهورات لا واقع لها ونمط يمكن اقامة البرهان عليها. وتارة اخرى على اطلاق القول بعدم امكان اقامة البرهان عليها تبعاً لتذبذب كلمات ابن سينا.

وبعد صدر المتألهين عدا الحكيم اللاهيجي في گوهر مراد والسبزواري في شرح الأسماء الحسنى، ذهب الفلاسفة الى انهما اعتباريان مطلقاً ولا يمكن اقامة البرهان عليه مطلقا وتبعهم الكمپاني والعلّامة الطباطبائي والمظفر، اعتماداً على بعض عبارات ابن سينا المطلقة.

والنسبة الصحيحة للفلاسفة أن مذهبهم من البديهيات الى عهد الفارابي ثم تبدل الى أن بعضها بديهيات وبعضها محل كلام وترديد، ثم تبدل في العهد المتأخر الى أنها قضايا اعتبارية محضة ولا يمكن اقامة البرهان عليها.

إلا أن السبزواري واللاهيجي تنبّها الى أن الفلاسفة قائلون ببديهية الحسن

والقبح وتكوينيتهما وان تعبير الفلاسفة وتمثليهم للمشهورات بالحسن والقبح ليس من باب انهما من المشهورات فقط ، بل من باب امكان اندراج القضية الواحدة في قسم من أقسام المواد في الحين الذي تندرج أيضاً من حيثية اخرى في قسم آخر منها، فقضية الحسن والقبح من حيثيّةٍ هي من المشهورات ومن حيثية اخرى هي من اليقينيات . وهذا ما نبّه عليه الفارابي في منطقياته .

مثل قضية (اللّه واحد) من حيث قبول العامة لها تكون من المقبولات ومن حيث اقامة البرهان النظري عليها تكون من الفطريات أو البرهانيات النظرية .

الأسباب التي اوجبت دعوى ابن سينا هذه المغالطة

ان الأسباب التي دعت ابن سينا لان ينسب ذلك الى الفلاسفة هو ثلاثة:

الأول : ما ذكرنا من مشاهدة المدرسة الكلامية الاشعرية الرائجة عند الأكثر انهم فككوا بين معاني الحسن والقبح ، فقد انكر الأشعري كون الحسن والقبح بمعنى المدح والذم هو عين بقية المعاني، وهذا الانكار يخيّل ويوهم ان الحسن والقبح ليسا بديهيين ، وإلا فكيف ينكرهما جماعة من المتكلمين فلو كانت بديهية لأذعن بها الكلّ، فمن ثم ادرجها في المشهورات.

ولا يخفى ان هذا المغالطة لم يبتكرها الاشعري، بل بدئت من السفسطيين في اليونان وأشار اليها سقراط في كتبه حيث قال : انه طرأت على مُدن اليونان سابقاً حروب متعددة، فاوجبت الضعف المالي والاجتماعي، والمحن الشديدة على المجتمع اليوناني ، وهذه المحن بدورها ولدت للمجتمع اليوناني التفكير في سبب الابتلاء بهذا المحن، وبدأت حواجز بين الطبقة الثرية وبقية الطبقات حيث انهم يستفيدون من الفرص اكثر ما يمكن.

فقالوا : ان المعتقدات الدينية هي التي جرّت الينا هذه المحن ومن ثم سرى التفكير الخاطئ الى أن الثوابت الأخلاقية والقيم الصحيحة أيضاً هي السبب الآخر في ذلك.

لكي لا تبقى لديها حواجز عن استغلال وامتصاص طاقات الطبقات الأخرى حسب تعبير سقراط والتاريخ يعيد نفسه فان الرأسمالية الغربية والاقطاع العالمي ينهج نفس المنهج حالياً. وقالوا: لا معنى لكون الدولة الهية ودينية والدولة ليست من الدين، بل هي تعاقد المجتمع وان القانون العادل والحقوق، افكار تخيلها طبقة ضعيفة لتسخير الطبقة الثرية وكذلك الاخلاق يبثها رجال الدين لأجل تسخير بقية الطبقات، فقامت الطبقة الثرية بتربية خطباء لأجل انتشار هذه العقائد وكانوا متميزين ببيان ساحر مع قوّة الجدل والمغالطة، فأسسوا عدة مدارس خاصة لأجل هذا وربّوا فيها على هذا المنهج أعداداً كثيرة.

ثم بدؤا في التشكيك في حسن وقبح الأفعال الذاتي وانكروه وقالوا: أن حسن وقبح الأفعال انما هي بحسب المصالح للاشخاص والطبقات وانهما ليسا بديهيين، بل هما جعليان اخترعهما طبقات اخرى من رجال الدين أو الضعفاء لاستثمار الطبقة الثرية وان الحسن والقبح لا أساس لهما.

وأكثر مناظرات سقراط لكسر شوكتهم حتى ساوموه على أمر معين كي يتنازل عن موقفه ورأيه. فبداية التشكيك في هذه القضية هو من السفسطيين، فالفلاسفة اليونانيين يطلقون على من ينكر الحسن والقبح العقلي اسم السفسطي.

السبب الثاني : هو ما بنى عليه ابن سينا في تعريف العقل العملي، حيث جعل العقل العملي عين العقل النظري، وان الاختلاف بينهما اعتباري، لأن العقل ليس شأنه إلا الادراك وليس شأنه الأمر والنهي التكويني، وليس شأنه الفعل في النفس .

وان الفرق بين العقل النظري والعملي في المدرك، وان العقل اذا أدرك شيئاً لا

يرتبط بالعمل، يقال عقلاً نظريا، واذا أدرك شيئاً يرتبط بالعمل مما ينبغي ان يفعل، يسمى عقلاً عملياً، وبذلك لم يصوّر للعقل تدخّل في عمليات النفس ، فالعمليات ليست إلا عادات وتأديبات. والقضايا التي يبتني عليها العمل، ليست قضايا برهانية، إذ لا تدخّل للعقل فيها وهذا على خلاف مذهب الفارابي واليونانيين وبقية المدارس الفلسفية القديمة العريقة حيث انهم ميزوا بين قوة العقل النظري والعملي كما بيّناه سابقاً.

السبب الثالث : وهو امر خفي وخطر وله بحث مستقل مع غض النظر عن بحث الحسن والقبح وهو أن ارسطو ذهب الى أن البرهان على قسمين، البرهان العياني الذي يقام على الجزئيات والحال ان ابن سينا ألغى هذا القسم من البرهان من أساسه، واقتصر على القسم المعروف ولذلك ذكر في شرائط البرهان ان تكون القضايا كلية دائمة ونحو ذلك، لكنها ليست شرائط للقسم الأول . وقد نبّه على ذلك الفارابي في منطقياته .

أدلة المنكرين للتحسين والتقبيح العقليين

استدل على كون الحسن والقبح اعتبارياً وجعلياً بوجوه:

الأول : ان الحسن والقبح بالمعنى الذي هو محل النزاع ـ أي المدح والذم ـ ليسا من الأوصاف الخارجية للفعل الحسن أو القبيح، لأن الحسن في الخارج ليس من الاعراض المقولية بل المدح قائم بالمادح وكذلك الذم. فليسا طارئين على الفعل الخارجي، وان ارتباطهما بالفعل الخارجي ارتباط جعلي اعتباري لا تكويني ، والمراد من الاعتباري التخيل الذي لا مطابق ولا منشأ له . لا الاعتباري النفس الامري ولا من الاعراض المتأصلة عيناً في الخارج، فلا تخرج الاعراض

المقولية التسعة عن كونها اما متأصلة عيناً في الخارج كاللون، أو منشؤها في الخارج مثل الفوقية والتحتية ـ اما المدح والذم فليسا كذلك انهما من الاعتبارات المحضة اي التخيلية.

الثاني : الحسن والقبح يختلف باختلاف الازمان والأمكنة ، وهذا الاختلاف شاهد على عدم كونهما أمراً خارجياً وتكوينياً حقيقياً ، لان في الأمور الثابتة التكوينية لا اختلاف بحسب الأزمان والأمكنة، كما يمثلون بالذي يلبس الازار في المناطق الباردة، فقد يستهزء به والذي يلبس الالبة الكثيرة يمدح، والعكس بالعكس .

الثالث : وهو نظير الدليل الذي ذكروه لاثبات اصل وجود النفس ، وهو انه لو فرضنا أن انساناً لم يولد في مجتمع يربيّه على عادات مستحسنة أو مستقبحة وانما وجد فيارض برّية ولم يلاق انسانا، هذا الانسان لا يجد الالجاء والاضطرار والضرورة العقلية بحسن العدل وقبح الظلم وهذا دال على انهما ليسا ضروريين، بل هما امران جعليان ، ولذا ترى ان التربية لها اثر في حصول هذه العادات . وكذا الأحكام تستحكم بالعادات والتربية أو بالعاطفة أو بالرقّة أو ما شابه ذلك، وإلا الانسان لو خلّي وعقله، لما حكم بالاضطرار العقلي بحسن العدل وقبح الظلم .

الرابع : ان هذه الأحكام وهو الحسن والقبح انما يحكم بها العقلاء لأجل مصلحة اجتماعهم ونظامهم وإلا لو فرضنا انه لا اجتماع في البين ولا نظام في البين، بل الحياة فردية معينة، لما اذعن وقطع بذلك وانما جعلوا هذه الأحكام لمصلحة نظامهم للوصول الى الأغراض الأخرى بتوسط هذا الاعتبار.

الخامس : دعوى ان العقل يذعن ويحكم بالحسن والقبح، لا يخرج الحكم المزبور عن أحد قسمين، اما ان يكون الفعل الذي يقطع بحسنه أو قبحه سبب لتحسين العقلاء للفعل الحسن والفعل سبب لتقبيح العقلاء ، من باب السبب

والمسبب .

أو من قبيل الغاية وذي الغاية.

وتصور السبب والمسبب في ما بعد وجود الفعل فهو يقتضي حكم العقل أو العقلاء بالحسن والتحسين أو بالقبح والتقبيح.

وتصور الغاية وذي الغاية في ما كان الحسن هو الغاية التي تدعو الى ايجاد ذلك الفعل وقبحه تدعوا الى الكفّ عن ايجاده، فالقائل بأن الحسن والقبح عقليان، لابد أن يقول ان الفعل بالنسبة الى الحسن والقبح اما من قبيل السبب والمسبب أو الغاية وذي الغاية.

أما بالنسبة الى السبب والمسبب فلا ينكر أي عاقل أن الذي يظلم يذم أو أي عاقل حينما يحسن اليه يمدح فاعل الحسن ولكن هذه السببية التي بين الذم والفعل ليست ناشئة من نزعة عقلية، بل ناشئة من نزعة حيوانية حيث ان الحيوان مجبول على ان من يتعدى عليه ينفعل منه وينزجر منه وكذلك اذا أحسن اليه شخص فهو مجبول على مدحه والتمايل اليه. وهذا منشأ حيواني وتابع للقوى الحيوانية كالرأفة لا القوى العقلية والحال أن الكلام في المدح والذم الناشئ من القوى العاقلة وما تدركه القوة العاقلة.

وأما الغاية وذو الغاية، فهذا أمر مسلّم لكن لا يدلّ إلا على الاعتبار، لأن العقلاء غايتهم من التحسين بالنسبة الى الفعل الذي لم ينوجد هو ارادة البعث الى ايجاده. فهذا لا غبار عليه، ولكنه اعتباري باعتبار أن العقلاء يحثّون بعضهم البعض بايجاد الفعل الحسن وتجنب الفعل القبيح بتوسط المدح والذم، وهذا جعل من العقلاء لاجل التوقّي من الأفعال القبيحة وارتكاب الأفعال الحسنة وهذا لا من باب المنشأ التكويني، بل لأجل هدف وهو الوصول الى مصالحهم وكمالاتهم الاجتماعية . فالحسن والقبح اما تكويني ولكن حيواني، واما عقلي غائي ولكن

جعل اعتباري.

السادس: لو ادعّى ان الحسن والقبح تكويني فهو لا يخرج عن أحد البديهيات الست اما الأوليات وهي التي يحكم بها العقل بمجرد تصور الطرفين بالملازمة، والحال أن الحسن والقبح ليسا كذلك بل فيه اختلاف كثير، ولا هو من الفطريات ولا من التجربيات ، لانه ليس عرضا على المعروض في الخارج ، بل هو قائم بالمادح والذامّ وليس من العينيات الخارجية، وليس من المشاهدات، ولا من الوجدانيات، لوجود الاختلاف الكثير فيه بين الناس فهو خارج عن البديهيات .

السابع: ان المدح والذم عند العقلاء أمر انشائي ، فيقال مدح فلان فلاناً أي أنشأ كلاماً مقالاً يثني به ، والانشاء هو الاعتبار والوجود الفرضي وليس أمراً تكوينياً خارجياً، فهو غير الكمال والنقص وغير الملائم والمنافر، بل هو أمر قائم بالمدح والذم الاعتباري، فهو من سنخ الانشائيات والاعتباريات.

الثامن: ان حسن العدل وقبح الظلم ـ لاسيما على القول بأن العدل هو أمّ الأفعال الحسنة والظلم هو أمّ الأفعال القبيحة ـ موضوعهما العدل والظلم وماهية هذين العنوانين وتعريفهما أن اعطاء حق الغير هو عدل واما التجاوز على حقه فهو ظلم، والحق يعني الأمر الجعلي القانوني الاعتباري. فمأخوذ في العدل أمر اعتباري وكذلك في الظلم، فاذا كان الظلم والعدل ـ اللذان هما موضوعان للحسن والقبح ومن أهم موضوعاتهما ـ متقومين بالاعتبار والجعل والقانون فكذلك حكمها وهو الحسن والقبح اعتباريان اذ لا يزيد الفرع عن الأصل .

ومن هذا القبيل استدلال العلامة الطباطبائي وهو أن الحسن نراه يعرض على الأمور الاعتبارية مثل الاحترام حسن ، مع انه امر جعلي اعتباري والحسن عارض عليه فاذا كان الموضوع اعتبارياً، فالمحمول أيضاً اعتباري.

هذه عمدة أدلّة القائلين باعتبارية الحسن والقبح.

وقد أجاب عنها الفلاسفة المتقدمون.

أما عن الوجه الأول : فقالوا أن عمدة المغالطة في تفكيك المدح والذم عن بقية معاني الحسن والقبح كالمنافر والملائم والكمال والنقص والخير والشر هو في ايهام ماهيتي المدح والذم، فالجواب يتضح ببيانهما .

فذكروا في تعريف الحدّ الماهوي للمدح أن المدح هو التوصيف بالكمال والذم هو التوصيف بالنقص ، فاذا رجع الانسان الى تقرير المعنى اللغوي في أيّة لغة ـ مع أن البحث ليس لغوياً حيث انه ليس منصباً حول رابطة اللفظ والمعنى وانما البحث منصبٌ حول المعنى بلحاظ جنسه وفصله والتكلم في الانتقال من اللفظ الى المعنى جسرٌ ومقدمة للتعرض الى التحليل الفلسفي لماهية المعنى ـ يرى ان المدح معناه هو التوصيف بالكمال والذم هو التوصيف بالنقص، فالحدّ الماهوي للمدح ليس أمراً اعتبارياً بل هو مرتبط ومتقوم بالكمال والنقص ، أي الأمر التكويني ، وهل رأيت عاقلاً يمدح بغير كمال ؟ إلا أن يكون مشتبهاً يحسب النقص كمالاً وهذا بحث آخر.

والذم له مرادفات كالهجو وكذلك المدح له مرادفات مثل الحمد والثناء، وهل حمد واجب الوجود اعتباري؟ أو حمده أمر حقيقي برهاني، فالمدح والحمد، له حدّ ماهوي له تقرر وهو الوصف أو الاتصاف بالكمال والذم والهجو له حدّ ماهوي تقرري هو الوصف والاتصاف بالنقص وعدم الكمال، فالتفكيك بين معاني الحسن والقبح سلب لماهية الشيء عن نفسه .

ويؤيد ذلك بأنه قد يرى المدح والذم في حين أنهما لا يطابقان الواقع فيقال: مدح وذم كاذب، ولو كان المدح والذم أمران اعتباريان فكيف يتصفان بالصدق والكذب وما الواقع الذي يطابقه أو لا يطابقه ؟ ومن الواضح أنه قد يمدح وينسب

أو يصف الانسان شخصاً بالكمال مع أنه كاذب، لانه لا كمال له واقعاً أو يهجوه بالنقص مع انه اجتمعت فيه صفات الكمال، فهجوه كذب لانه يصفه بالنقص وليس فيه نقص كما وصف اليهود اللّٰه بيد اللّٰه مغلولة.

ألم يبين عقلياً وعرفانياً بأن نفس مخلوقات اللّٰه هي نوع من محامد اللّٰه عز وجل (لأن المخلوقات آيات عظمت اللّٰه وقدرته، وكل ما كبرت الآية كانت حكايتها عن كمال اللّٰه وعظمتها اكثر فاكثر كما في قول أمير المؤمنين عليه السلام: «ما للّٰه آية اكبر منّي» باعتبار ان الكمالات المحكية بتوسط شراشر وجوده من النوري الى وجوده الناسوتي، حكايتها عن عظمت اللّٰه أعظم وأكثر من بقية المخلوقات فآيات اللّٰه حواكي عن كمالات موجودة في اللّٰه، فالرابطة بين الحاكي والمحكي تكوينية، فالتفكيك بينهما نوع مغالطة من الأشعري، فكّك الحاكي عن المحكي وجعل أحدهما اعتباري جعلي. نعم لا مضايقة في القول: أن كل تكويني مع كون وجوده تكوينياً يمكن ان يفرض له وجود اعتباري انشائي، لا أن وجوده التكويني يسلب عنه التكوينية ولكن قد يحتاج العاقل الى الاعتبار زيادة على التكوين لحاجاته مثلاً ـ الماء ـ له وجود تكويني وقد يلاحظ له وجود اعتباري مثل لفظ الماء ـ الذي هو وجود لفظي تنزيلي للعين الخارجية وكذلك كتابة رسم لفظة الماء ـ هو وجود كتبي تنزيلي للعين الخارجية.

فللعين وجودان اعتباريان، وجود لفظي ووجود كتبي للحاجات الموجودة بين العقلاء، بل كل الاشياء لها وجود اعتباري حتى خالق العالم وهو لفظة اللّٰه ولكن ذلك لا يضرّ بتكوينية الشيء.

مثلاً الملكية ، سلطة الفاعل الارادي الحرّ على أفعاله سلطة تكوينية ، ومعذلك قد ينشئ البيع ويملّك منافعه لغيره فلا لغوية للملكية الاعتبارية مع وجود الملكية التكوينية، أو في باب الطهارة، حيث أن التحقيقات الأصولية تشير الى أن الطهارة

والنجاسة ليستا اعتبارية محضة، بل ناجمة من الملاكات الواقعية، والنجاسة هي قذارة لا يكتشفها العقل البشري ولا العلم بسهولة.

فكون الشيء أمراً اعتبارياً لا ينفي أن له وجوداً تكوينياً.

والحال في بحث الحسن بمعنى المدح والقبح بمعنى الذم هكذا فمع ان له وجود تكويني لكن لا ينفي ان المدائح لها وجود انشائي ايضاً، مثل القصائد التي تنشأ في المدح فهي انشائية ولكن المعاني الذهنية التي بازاء الانشاءات اللفظية اذا كانت صادقة فانها تحكي عن الكمالات الموجودة في ذلك الممدوح، فالانشاء المدحي هو ترجمان ودال على المعاني الذهنية الصادقة في ذهن الشاعر الحاكية عن الكمالات الواقعية، كما في مدح الفرزدق للإمام السجاد﴿ع﴾.

كذلك الهجو الصادق كما يهجو اللّه عزّ وجل بني اسرائيل، فهنا الهجو انشائي لكنه غير متمحض في الاعتبار، بل هو من جهة لإعلام الآخرين، ومن جهة أخرى له معان حكائية عن معانٍ واقعية، فالمدائح أو اللعائن الموجودة في القرآن وان كانت انشائية لكنها ليست محض اعتبار، بل ترجمان ودلالة على المعاني الموجودة الذهنية الحواكي عن النواقص أو الكمالات الواقعية.

ثم هل النزاع والشجار في الأمر البديهي يدل على عدم بداهته؟

الجواب : لا، فكم من بديهي يقع فيه الغفلة والشجار ثم ينبّه عليه وترفع الغفلة أو الشجار وقد لا يريد الطرف الفحص عن الحقيقة ليتنبه ، بل للجدال أو لبيان المغالطة حتى في البديهيات التي هي رأس مال فطرة اللّه، فالفطرة قد تسلب عنه أي يغشى عليها بحجب الاذعان بالجهالات المركبة نتيجة معاندة ولجاجة النفس البشرية مع فطرة اللّه، أوليس الوسواسي لا يتبع البديهيات لحالة مرضية فيه. فكذلك اللجاج والعناد حالة مرضية في النفس لسيطرة القوة الوهمية والتخيلية على قوة العقل العملي في الانسان.

واذا لم تروّض قوة العقل العملي على اتباع العقل النظري وعدم الائتمار للقوى السفلية يبتلي الانسان بحالة التشكيك كما نقل عن الفخر الرازي انه مات وهو يشكك حتى في التوحيد، لإدمانه في التشكيك ، فهذه حالات مرضية في القوى الادراكية للنفس وفي القوى العملية.

فوجود التشاجر والنزاع في الأمور الفطرية العقلية أو النظرية التكوينية الصادقة لا يدل على انها اعتبارية .

أما الجواب عن الوجه الثاني: ان تشخيص الكمال واحراز الواقعيات يقع فيه اختلاف ، فقد يحرز جيلٌ من البشر ان مادة معينة طبية نافعة للمرض الكذائي، ثم يأتي جيل بعد ذلك في الطب ويقول هذه المادة سامّة قاتلة موجبة لانهدام الصحة البشرية فهذا لا يعني نفي تكوينية التكوين. وهذا الاختلاف ناش من اختلاف الإحراز أو ناجم من اختلاف الظروف مثلاً في البلد البارد، كمال البدن الانساني، لبس الثياب الكثيفة المثقلة وأما في البلد الحار لا يكون ذلك كمال للبدن الانساني، بل كماله ان يرتدي ثوباً خفيفاً، فاختلاف الظروف يسبب اختلاف ما هو حسن في هذه الأمكنة.

وكذلك الحال في العادات ، نعم لا نقول ان كلّها مطابقة للواقع، بل بعضها ردية وبعض السنن الاجتماعية أغلال للمجتمع وقيود له، فيستحسنها العقلاء أي يتخيلون انها لازمة لكمالهم، وبعض العادات يستقبحها العقلاء والحال أنها حسنة في نفس الأمر، لا لكون التحسين والتقبيح اعتباريين، بل لان إحراز الحسن والقبح خاطئ، ومن ثم نحتاج الى الشرع لأنه يهدي الى المحاسن والقبائح الواقعية الحقيقية في الموارد النظرية.

أما الجواب عن الوجه الثالث ـ فلو سلمنا به فغاية ما يدل عليه هو عدم كون الحسن والقبح أمراً بديهياً لا أنه ليس حقيقياً، لأن النظري أيضاً لا يقضي به العقل

ابتداءاً ككيفية صدور أفعال الباري عن الباري، مع أن الحق هو قضاء العقل بذلك وليس حكمه متقوماً بحالة الاجتماع البشري، بل يقضي في نفسه بأن الصدق حسن أو الكذب قبيح وهكذا، مثلاً لو رأى وميز أن من كمال الانسان ان يصل الى فلان، لحكم بحسنه ولا بعد فيه بل نجد من أنفسنا الاضطرار الى ذلك الحكم في ذلك الفرض . أو عرض عليه مشهد معيّن بحيث شاهد ظلم شخص لشخص آخر وأنه يمانع من وصوله الى كماله فلا ريب في أنه يتأثر لا من جهة الرقة والانفعال العاطفي أو القلبي، بل عقله يقضي بقبحه ، ودعوى أن منشأ الغضب والرضا دوما حيواني ممنوعة ، لأن القوة الغضبية والشهوية اذا كانتا تحت سيطرة العاقلة يكون الغضب والرضا حينئذ عقلانيان، ولذلك قد ذكرنا أن الرضا والغضب قد يكونان عقليان وليس داعيهما حيوانيا على الدوام .

ولذلك أن الملائكة مع عدم وجود القوى الحيوانية فيهم ومع أن حياتهم ليست حياة اجتماعية مدنية تربوية وانما ارتباطهم تكويني مع كونها كذلك فانها تتأثر وتتنفر من مظالم العباد، والملك وجود عقلاني يتأثر من الظلم ويستحسن الحسن فكذلك الانسان لا يقبّح بسبب حالته الاجتماعية.

وبذلك يندفع الوجه الرابع .

أما الجواب عن الوجه الخامس : ان الانفعال نوع منه عقلي والمراد منه ان هناك نوع من الغضب العقلي ونوع من تحريك للقوى الحيوانية المادون بتوسط العقل العملي كما يمثل بقوله تعالى﴿ولما سكت عن موسى الغضب﴾ حيث يتساءل لِمَ عبّر عزّ وجل بـ«سكت» إذ السكوت مقابل النطق والسكون مقابل الحركة، والحيوان يذكر في تعريفه الماهوي أنه الجسم النامي المتحرك بالارادة واما في تعريف الانسان يذكر أنه الناطق، فالنطق والسكوت خاصة الانسان ، أما الحركة والسكون خاصة مطلق الحيوان فلذا عبّر في الآية بسكت ، لأنه مقابلة

النطق ولم يعبّر بالسكون الذي هو مقابله الحركة وهذا يدل على أن غضب موسى لم يكن غضباً حيوانياً، بل هو غضب ناش من القوى العاقلة، وكذا قول أمير المؤمنين عليه السلام حين ما هجم جيش معاوية على امرأة في اطراف العراق وقال: (فلو أن امرءاً مسلماً مات من بعد هذه أسفاً ما كان به ملوماً)[١] هذا ليس انفعالاً حيوانياً وانما انفعال عن قوة عاقلة.

وتبيان ذلك تحليلاً أنه اذا ادركت قوة العقل النظري ثم تابعتها قوة العقل العملي فيما تدركه مما ينبغي فعله أو لا ينبغي، وكانت القوى الحيوانية المادون مطيعة الى امارة وسلطة قوة العقل العملي، فلا تكون حركات القوى الحيوانية، حركات حيوانية وان كانت هي قوة حيوانية لكنما منبعثة من العقل العملي وهذا كمال الانسان ولذلك ورد ـ يغضب لله لا لنفسه ـ.

وكذلك حال الكمّلين وتكاملهم في خضوع قواهم المادون اذا كانت ادراكية أو عمّالة لما فوقها الى ان يصل الى قوة العقل النظري . وكذلك كمال وتمام العقل النظري هو كونه مدركاً خاضعاً للعوالم العلوية، وتلك العوالم كذلك الى أن تصل الى عوالم الربوبية فتكون حينئذ مشيئة الكامل مشيئة إلهية، لأن مشيئته في القوى المادون تتلقى من العوالم الربوبية وهكذا تتنزل المشيئة الالهية، وإلا فليس في الربوبية غضب حيواني وانما غضب الله بغضب اوليائه ورضاه برضا أوليائه. لأن منبعث رضاهم القوى العقلية ﴿لا يشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ فالغضب وان كانت تقوم به القوى الحيوانية لكنها مسخّرة من قبل القوى العقلانية، فيمكن ان يكون الفعل يسبب المدح أو الذم بلحاظ عقلاني لا حيواني ويصير الحسن والقبح عقليين وهذا هو وجه مستقل لاثبات عقلانية الحسن والقبح .

وكذلك في الغاية وقول المستدل بأن العقلاء قد تدفعهم الغايات ان يمدحوا أو

---

(١) الخطبة ٢٧.

يذمّوا مما يدل على أنه جعل اعتباري...الخ

فالجواب انه ليس جعلياً اعتبارياً، لأنه بضميمة ما تقدم من أن الحد الماهوي للمدح هو التوصيف بالكمال والحدّ الماهوي للذم هو التوصيف بالنقص، نفس الالتفات والتذكير للانفس بالحقائق وحثّها عليه نحو تكميل تكويني لتلك النفوس لا أنه اعتباري فعندما يؤكد الانسان لإنسان آخر ويلقنه كثيراً بما هو حق وبأن الصدق جيد والخلق الحسن جيد، تكرار هذا القول نوع تكميل تكويني مساعد له لكي يستعد لمرحلة التكامل وليس اعتبارياً ، بل التلقين للقضايا الحقيقية، يوجب صدورها عن الشخص وصدور الأفعال الحسنة، وهذا تأثير التربية والعادة على القضايا الصادقة الحقة.

أما الجواب عن الاشكال السادس : فواضح لانه حيث أخذ في ماهية المدح، التوصيف بالكمال فالكمال الذي هو منشأ التوصيف هو أمر عيني ومن أعراض الفعل، غاية الأمر الافعال تارة تتصف بكمال متوسط وأخرى ابتدائي وثالثة نهائي وهذا بحث آخر.

فالتوصيف أمر نفس الأمري لا اعتباري، نعم هو من سنخ الوجود لا من سنخ الماهيات المقولية لانه توصيف بالكمال لا توصيف بمقولة خاصة، فمنشأ المدح وهو الكمال من سنخ الوجود لا من سنخ المقولات وهو عيني لا تخيلي اعتباري وحيث ظهر أن المدح هو التوصيف بالكمال والذم هو التوصيف بالنقص يظهر أنه لا ينحصر بقسم من أقسام القضايا الستة، بل هو تارة من الوجدانيات كما في الأخلاقيات ، وأخرى قابل للاندراج في عدة من تلك المقولات فبعض كمالات الأفعال قد تكون محسوسة ونقائصها كذلك وبعضها قد تكون وجدانية نفسانية كحسن الظن أو سوء الظن أو غير ذلك فحيث أن الكمال من سنخ الوجود أي التوصيف بالكمال فهو قابل للاندراج في عدة من أقسام البديهيات .

أما الجواب عن الوجه السابع وهو أن الاحترام نوع انشاء لأن وضع وحركة البدن باعتبار العقلاء يدل على الاحترام أو الاهانة، فالتلازم بين حركة البدن والاحترام نوع من الاعتبار ولكن مضافا الى ما نذكره في بحث الاعتبار مبسوطاً من ضابطته ونحو ارتباطه مع التكوين أن هذا الانشاء يسمى صادقاً اذا كان داعي المدح هو الكمال التكويني وإلا يسمى كذب ودجلاً حيث أن الاحترام منطو ومتضمن لنحو من الاخبار فاذا لم يكن الطرف كاملاً لا يكون الاحترام توصيفاً حقيقياً صادقاً، فالداعي الموجب له ان كان صادقاً حقيقياً يحكي عن الواقع فيكون صادقاً وإلا كان كاذباً، وغاية من يحترم الكبار داعيه تقديس الكمال والحث على الكمال، لان تقديسه لا لبدن العالم، بل للصفات الحقيقية العليا فيه، ففي تلك الموارد الحسن ليس بلحاظ الانشاء في التعظيم، بل بلحاظ الداعي في التعظيم والفعل دلالة انشائية على ذلك بلحاظ الداعي فهو نوع كمال تكويني. مثلاً اذا خشع قلب المصلي في صلاته خشعت جوارحه، فخضوع القلب الذي هو لازم خضوع العقل وهو مستلزم لخضوع الجوارح، فهذه قدسية للكمال وحثّ نحو الكمال، نعم القدسية للأباطيل سجن واغلال يجب ان تكسر، أما دعوى ان كل قدسي فيجب ان يصطدم معه لأن التقديس والتعظيم تحجير لمسير التكامل، فدعوى زائفة في اطلاقها، لان القدسية اي الخضوع والانقياد صفة مهمة كمالية وبرهنت كماليتها في كل الفلسفات عدا السفسطة، نعم القدسية رهينة الحقيقة يعني الانقياد والتسليم انما هو للحقيقة لا لشيء آخر.

وأمّا الجواب عن الوجه الثامن ـ فقد يقرر بأنا لا نلتزم ان العدل حسن والظلم قبيح اس أساس القضايا العقل العملي، بل هما قضيتان منتزعتان من قضايا العقل العملي وإلا فقضايا العقل العملي هو الكذب قبيحٌ، الصدق حسنٌ، الاحسان حسن، البخل قبيح وهكذا وينتزع من تلك القضايا الحاوية لتلك الأفعال، الظلم والعدل.

وهذه الاجابة لابأس بها..، ولكن الاجابة الصحيحة هي التي ذكرها الفلاسفة بأن العدالة أمر ليس اعتبارياً بل حقيقي وكذلك الظلم، وبيّنوا أن التعريف الدقيق للعدالة، هو وصول كل موجود الى كماله المطلوب من دون إعاقة شخص آخر وممانعته عن الوصول ، مثلاً العدالة الاجتماعية ، هو وصول كل افراد المجتمع الى كمالهم المطلوب من دون معاوقة ومزاحمة شريحة منهم لشريحة اخرى.. وصول كل الطبقات الى كمالهم المطلوب والظلم بخلافه .

والعدالة الاقتصادية هو وصول المعدّات المادية لكمالات البدن لكل فرد فرد، لان البدن محتاج الى اعدادات مادية وبكمال البدن الذيهو آلة للروح تستكمل الروح ، فحاجة البدن اليها لهذه الجهة ، كذلك العدالة السياسية وحرية الرأي.

فالعدالة في كل الموارد ليست محض اعتبار من التشريع بل حدّها الماهوي ، هو تكافؤ افراد النوع الانساني في امكان تكامل كل بحسبه تكويناً والتشريع محرز وكاشف عن طرق التكافؤ التكوينية والظلم عدم التكافؤ وامتناع التكامل في بعض الافراد دون بعض، ففي كل مرحلة وأية صدد بدنيا كان أو علمياً أو سياسياً أو اقتصادياً، العدل والظلم ليسا متولدين وناشئيين من التشريع ، بل من المناشيء التكوينية.

أدلّة عقلية الحسن والقبح وتكوينيته

فمضافاً الى ما ذكرناه من أدلة في طي أجوبة أدلة القائلين باعتباريتهما ، من كون حدّ كل من المدح والذم هو التوصيف بالكمال أو بالنقص وهما حدان عقليان تكوينيان وغيره من الوجوه والأدلة فتدبر، نضيف في المقام وجوهاً أخرى :

الأول : الوجدان والفطرة ، فان الذين ينفون الحسن والقبح العقلي هم في

يومياتهم يضطرون ويتعاملون بهما، فينفرون من القبيح وينجذبون الى الحسن كشيء نابع من فطرتهم فينكرونهما بلسانهم ويبنون عليهما في أعمالهم للفطرة. وفطرتهم مرتكزة عليه، وهذا نوع من المكابرة مع الوجدان.

ولذا ترى ابن سينا كلماته متهافتة ، ففي الشفاء يذكر أن كل أو اكثر ما بايدي الناس من الحسن والقبح ، حق يقام عليه البرهان، وفي عبارة اخرى لديه في مبحث النفس من الاشارات من النمط الثالث يذكر بأن العقل العملي قضاياه اما اوليات أو مشهورات أو مظنونات، واذا كان العقل العملي بعض قضاياه اولية ولو موجبة جزئية فيلزمه رجوع قضاياه الى قضايا بديهية يمكن اقامة البرهان عليها، واذا كان حصة من قضايا العقل العملي اوليات فيبطل اطلاق القول بأنها مشهورات لا واقع لها تطابقه، فالأوليات يعني بديهية وقضايا العقل العملي يعني المشتملة على ما ينبغي فعله والذي لا ينبغي فعله.. وهذا واضح.

وكذلك في منطق الشفاء يعرّف المشهورات بأنها لا واقع وراءها تطابقه واذا كانت المشهورات كذلك فكيف ينسجم مع القول بأن بعض قضايا أقيسته التي ينبغي فيها العمل أو لا ينبغي أوليات يعني بديهيات، في حين أنه جعل الصنف الأول من المشهورات الحسن والقبح بمعنى المدح والذم مما ليس لها واقع ما ورائه تطابقه، والاوليات لها واقعية وراء تطابق آراء العقلاء لا باعتبار المعتبر.

تدافع آخر : قال ابن سينا : يمكن اقامة البرهان على قضايا العقل العملي ولو بنحو الموجبة الجزئية وضابطة البرهان ان ترجع القضايا النظرية الى البديهية ـ واذا كان قياس البرهان للاستدلال هو من القضايا النظرية أي كلتا المقدمتين نظرية والنتيجة نظرية ـ فلابد ان ترجع المقدمتين في نهاية المطاف الى البديهية.

اذ لا يمكن انطلاق النظري من النظري هلم جراً، بل يرجع الى أمر بديهي وإلّا يصير دوراً.

فقوله هذانوع من الاعتراف بأن قضايا العقل العملي ترجع الى البديهية، والغريب ان الخواجة مع احاطته يتابع في الشرح المتن عينا فهو في شرحه يثبت انهما عقليان تكوينيان لكنه في أساس الاقتباس يعبّر بتعبيرات مضطربة.

البرهان الثاني: هو ما ذكرناه في جواب دليل المحقق الاصفهاني في السبب والغاية.

البرهان الثالث: ان إنشاء المدح والذم وان كان اعتبارياً انشائياً إلا انه قد ثبت في محله أن الإنشاء لابد ان يكون بداعي تكويني، فالهجو الانشائي بداعي اظهار النقص والمدح بداعي ابراز الكمال.

نعم اذا كان الداعي كاذباً، يقال كاذب بلحاظ داعيه، أو كان صادقاً فصادق بلحاظه، فالصدق والكذب في داعي الهجو والمدح بلحاظ الداعي، فهو أمر تكويني كما أن البلاغيين قالوا بأن الانشاء يتعنون بعنوان الاستفهام أو الدعاء وتلك العناوين لماهيات الدواعي يعني ماهية الداعي الموجودة في الذهن، وتحريكها للانشاء تكويني، فيتعنون بعنوان الداعي.

البرهان الرابع: ما ذكره صدر المتألهين في الأسفار في بحث العناية.

ومقدمة نذكر تعريف العناية كي نبيّن كيفية دلالة قاعدة العناية على الحسن والقبح وهو ان العناية هي علم الباري تعالى بالنظام الاتم الأكمل في الوجود وعليته لذلك النظام ورضاه به.

وفي هذا التعريف ثلاثة حيثيات، علمه بالنظام الأتم الأكمل والخير الأتم وعليته لذلك النظام ورضاه بذلك النظام ويعبرون في بحث العناية حيث ان البارئ هو على أكمل ما يمكن ان يكون في ذاته، فالصوادر من البارئ عز وجل كذلك ـ هي بحذاء ذلك النظام الذاتي الاعلى والأشرف يكون صدورها. كما في تعبير بعض الروايات عن الرضا عليه السلام انما ههنا يدل على ما هناك ـ باعتبار أن آيات

مخلوقات الله مع اختلاف درجاتها تدل على صفة وكمال في الباري تعالى، فلذا عرّفوا العناية الالهية هي علمه بالنظام الوجودي والخير الاشرف ورضاه به وعليته لذلك النظام ـ وقد برهن الحكماء على أن هذا الترتيب الموجود في أقسام الوجود هذا هو أقصى ما يمكن ان يبلغه النظام في الكمال والخير والاتميّة.

وبحث العناية قاعدة فلسفية عامة تعمّ كل عوالم الوجود يقولون انه حيث ان البارئ هو اللامحدود في الكمالات والخير والعلّو فنظام الخلق والصوادر عن الباري هي بحذاء تلك الذات الكاملة ـ.

هي الذات المقدسة هي نظام جملي وجودي أكمل وأشرف وأعلى ونظام ترتيب الصوادر عن الباري هي بحذاء تلك النظام الأكمل.

فالنظام الذاتي يكون علة للنظام الخلقي وعلة لأفعال الباري مع رضا الباري بذلك وعليته لذلك .

وفي المقام نبني عليها كأصل موضوعي...

هذه القاعدة ما هو مؤداها، وكيف نستدل بها على عقلية الحسن والقبح؟

مؤداها أن كل كمال ببركة العناية الالهية يجب ان يكون على أكمل ما يكون عليه ومنها الموجودات الارادية والفاعل بالارادة فالمفروض في العناية الازلية الالهية ان توصل تلك الموجودات الفاعلة بالارادة الى أكمل ما تكون عليه بتهيّو الأسباب وبهذه القاعدة يستدل على ضرورة التشريع والتقنين أي بيان طريق الكمال من واجب الوجود للموجودات الفاعلة بالارادة في عالم الدنيا باعتبار انه يجب ان يوصلهم الى أكمل ما يمكن أن تكون عليه، فهذا المؤدى الاجمالي

للقاعدة ، ويكون بمنزلة الكبرى وصغراه ندلل عليها اما بما تبين من كون الحسن بمعنى المدح والقبح بمعنى الذم في الأفعال قد أخذ في حدّهما الوصف بالكمال أو بالنقص، فيثبت صغرى قاعدة العناية في الأفعال. وإما ندلل على الصغرى بما ذكره الفلاسفة في ضرورة التشريع والشريعة كما في الهيات الشفاء ، والنمط التاسع من الاشارات وغيرهما من ضرورة التمدن والاجتماع للنوع الانساني لأجل التكامل تكويناً والاجتماع لا يحفظ تكويناً الا باحكام العقل العملي والشريعة، فمصالح النظام تحفظ بها فهي حينئذٍ كمالات .

أو ثالثةً ندلل عليها بما هو مقتضى قاعدة العناية من كون كمال الشيء الذي تثبته القاعدة وان كان معلولاً للعلم الذاتي لكنه متقرر في ذات الشيء، فكذا الحال في أفعال الانسان سواء بالنسبة وبالاضافة الى نفسه أو الى غيره المجموعي ، فكمالاتها متقررة في نفس الأمر لا بحسب تطابق المجموع وآرائهم، وبيان ذلك بنحو البسط أن قاعدة العناية كما ذكرها صدر المتألهين وغيره أن علم الباري الذي هو منشأ لافاضة الكمالات على المخلوقات الفاعلة بالارادة، تابع للكمال اي للمعلوم ، لا أن المعلوم تابع للعلم، فالمعلوم الذاتي هو النظام الكامل الذاتي في الساحة المقدسة الربوبية ، والعلم تابع له لا متبوع له على الدوام والعلم تابع للمعلوم وإلا لم يكن العلم علماً به ـ نعم صدور وافاضة الكمالات تابعة للعلم الذاتي أي معلول لها ، ثم الموجودات الفاعلة بالارادة حينما يفاض الكمال عليها لا بنحو القسر لابد أن تكون الأفعال في واقعها لها كمال معين، كما أن لها نقائص معينة بحيث تكون من عناية الباري الازلية هو افاضة الكمالات لا بنحو القسر، والكمالات لابد أن تكون هي في تقرر الواقع ونفس الأفعال والعلم تابع لها لا أن العلم هو الذي يحدد المعلوم ـ والفرض ان المعلولات الامكانية وان كانت هي تابعة للانشاء والايجاد للعلم الذاتي ولكن بلحاظ المعلوم الذاتي، فالعلم تابع

للمعلوم، فالكمالات في نفسها لابد أن تكون مقررة ، فليس الكمال ما جعله علم الباري كمالا بل هو بنفسه في الرتبة السابقة يكون كمالا وليس النقص ما جعله علم الباري نقصاً وانما هو في الرتبة السابقة ما كان بنفسه ناقصاً فالأفعال في حاق واقعها ذات كمالات أو نقائص بالجعل البسيط.

ففي حاقّ واقع الأفعال اتصاف بالكمال أو بالنقص، فليس الحسن في الأفعال ما حسنه الشارع، بل الحسن هو ما يكون في واقعه حسن وليس القبح في الأفعال ما قبّحه الشارع وانما هو في نفسه ذو نقص واقعاً.

فالخير والشر في الأفعال كمالها ونقصها في نفسها.

فبقاعدة العناية تثبت أنه تفاض تلك الكمالات التي للافعال بحسب ذاتها.

والعلم تابع للمعلوم الذاتي وان كانت المعلومات تابعة للعلم الذاتي لا في أصل التقرر الواقعي بل في الايجاد لأنها آية على الكمال الذاتي، وفي الكمال الذاتي العلم تابع للمعلوم وان كان في الكمال الامكاني الحال انه معلول وتابع للعلم الذاتي ومخلوق له تبعيّة ايجاد. ثم انه من النكات البالغة خطورة وأهمية وفائدةً في سائر مباحث المعارف ـ وهي نحو وفاق بين علمي الكلام والفلسفة وبين ما يحكم به العقل العملي وما يحكم به النظري ـ ان كثيراً ما يمكن استبدال قاعدة اللطف الكلامية بقاعدة العناية الفلسفية، بل إن هناك نضجاً في الأبحاث الفلسفية عند الامامية حيث يزاوجون بين قاعدة اللطف والعناية أي بارجاع مؤداها الى قاعدة واحدة، غاية الأمر ان لها صياغتان صياغة قاعدة اللطف على قواعد العقل العملي وصياغة قاعدة العناية على قواعد العقل النظري اذ لا تتكي على الحسن والقبح العقلي، بل تتكي على قواعد العلية والمعلوم والعلم الذاتي في واجب الوجود في صفاته وذاته وهذه بحوث في العقل النظري. فهي قاعدة واحدة إلا أنه يستدل لها بقواعد العقل النظري تارة، فتكون قاعدة العناية وقد يستدل لها بقواعد

الحسن والقبح ، فتكون قاعدة اللطف، فالقضية الواحدة تارة يحكم بها العقل العملي فتسمى بقاعدة اللطف بالحسن والقبح وهما خاصتا حكمة وأخرى يحكم بها العقل النظري بقاعدة العناية وهذا الاتحاد من الأبواب في المعارف ، واللطف هو باعتبار ملاحظة قبول من الداني للكمال من العالي وفي العناية على العكس وهذا فرق آخر بينهما ومناسبة تسميتها عند الفلاسفة بالعناية لان افاضة الكمالات على ما دون، نوع من العناية من الباري.

البرهان الخامس : دليل تجسم الأعمال وهو قاعدة مهمّة في نفسها وقد بلورت عند الفلاسفة الامامية بشكل دقيق متين وهي أحد براهين اثبات المعاد الجسماني والظاهر أن تنبههم لها هو للروايات الواردة عنهمﷺ المرشدة لنكات العقوبات والمثوبات في القرآن، وان تلك من قبيل تجسّم الأعمال وهذه القاعدة لها أدلة مفصلة في الاسفار في مبحث النفس والمعاد وغيره من الكتب .

وملخص برهنة القاعدة هو أن العمل بتكراره يولّد ملكات وهيئات اما حسنة نورانية أو ردية ظلمانية عند الانسان، كيف لا وان بدنه الجسماني اذا عوّده على شيء يعتاد بدنه المادي عليه مثلاً اذ عوّده على اترياق أو على السيجار حتى أنه لو أراد بعد ذلك بارادة قوية قطع ما اعتاد عليه لا يستطيع دفعة، ترك الاعتياد، بل قد يشرف على الموت لو قطعه دفعة، فرسوخ تلك العادة البدنية ليس باختياره بقاءاً، فاذا عوّد البدن على الشيء لا يسهل اقتلاعه، بل يمنع في بعض الاحيان ، سواء في العادات الجيدة أو المضرة، واذا كان الحال في البدن الجسماني هكذا فكيف في البدن الروحاني أو المثالي، والبدن الروحاني اذا نشأ وأسس على هيئات ظلمانية، فلا يمكن بسهولة اقتلاع تلك الهيئات الفاسدة والملكات تشتد الى ان تصير فصولاً جوهرية للانسان الملكي أو السبعي أو البهيمي أو الشيطاني أو غير ذلك من الأنواع اللاحقة للصورة الانسانية.

اما تطبيق القاعدة على المقام فبيانه : أن موارد الحكم بالحسن هي بلا ريب نفس الفضائل والكمالات التي توجب رقي الانسان وتوجب صوراً كمالية اخروية وكذلك موارد الحكم بالقبح أيضاً فانها تشتمل على نواقص أي تتجسّم بصور ردية، فيظهر من ذلك أن الحكم بالحسن أو القبح ليس حكماً اعتبارياً تخيلياً، بل حكم حقيقي ناشيء من منشأ تكويني .

البرهان السادس : قاعدة الغاية : اذ للأفعال غايات كبقية الموجودات كما هو مبرهن في قاعدة الغاية الفلسفية، وهناك رابطة تكوينية حقيقية بين الفعل وغايته، وكذلك رابطة حقيقية بين الفاعل والغاية أي بين صدور الفعل من الفاعل والغاية.

وببيان آخر: ان هناك ارتباط بين الوجود الخارجي للغاية والفعل، وان الفعل يتكامل للوصول الى الغاية في الخارج وهناك أيضاً ارتباط بين الوجود العلمي للغاية وفاعلية الفاعل. كما أن الفاعل الناقص يستكمل بأفعاله ولكن الفاعل الكامل ، غايته ليست فعله، بل ذاته، فلا يستكمل بفعله كما في الله عز وجل ، والعالي لا ينظر الى السافل والداني ، بل غايته ذاته فالباري فاعليته ليست فاعلية الاستكمال بالفعل لكن ذلك ليس بمعنى نفي الغاية، بل غايته ذاته، فلا يطلب شيئا وراء ذاته ، بل هو مستغني بها كما أن ذلك لا ينفي الغاية للفعل وان لم تكن غاية الفعل غاية للباري الفاعل ، ففعله على الحكمة أي له غاية وهي تغاير غاية الفاعل، نعم غاية غايات الفعل القرب من الذات الازلية.

وبعبارة موجزة: ان فعل الفاعل بلا غاية في الفاعل التام يساوق انكار العلّة الفاعلية فالفاعل التام فاعليته لأجل الذات وإلا فهو ناقص يحتاج الى التكميل ، والفعل تكاملي له اما تطبيق قاعدة الغاية على الحسن والقبح .

ان الفاعل الشاعر بالارادة اي الفاعل العلمي لا يفعل الفعل إلا لغاية ، ولابد أن

تكون الغاية كمالاً لفعله .

أو الفاعل العلمي في موارد الفضائل له غايات ، هي غايات كمالية فهناك نوع تلازم بين موارد الحكم بالحسن الموجود في تلك الأفعال وغايات تلك الافعال وهي الكمالات، وهي كمالات لقوة العاقلة وما فوقها، وكذلك في موارد الحكم بالقبح للأفعال غايات ليست كمالات للقوة العاقلة، بل كمالات للقوى الدانية الغضبية والوهمية والشهوية والتخيلية على تفاصيلها ، فكل فعل له غاية، غاية الأمر الغاية كمال لماذا؟

فموارد الحكم بالقبح هي كمالات لا للقوة العاقلة ومافوقها ـ أي الدرجات العالية للنفس ـ بل كمالات للدرجات السافلة للنفس، واذا اشتدت كمالات تلك، يصدق قول أمير المؤمنين علي عليه السلام (كم من عقل أسير تحت هوى أمير) فيكون الفصل الجوهري للانسان مثلاً السبعية أو غيرها من الصفات السافلة، فبين قاعدة الغاية والحسن والقبح هناك نوع من التلازم ويثبت بذلك الحسن والقبح العقلي خلافاً للاشاعرة لأن انكاره يصادم انكار العلةالغائية في الأفعال، ويلازم انكار الغاية في الافعال ، سواء العلة الغائية بوجودها العلمي أو الغاية بوجودها التكويني فلذلك كان الأشعري نافٍ للعلة الفاعلية في الأفعال، وقائل بالترجيح بلا مرجح، بل الترجّح بلا مرجّح، ويلتزم بصدور المعلول من العلّة بلا أولوية ولا لضرورة ، فلكل فعل غاية، والغاية كمال لذلك الفعل وكل كمال يناسب قوة من قوى النفس، فاذا ناسب القوى الدانية يحكم بالذم وتكون الأفعال مذمومة فالحكم بالقبح مساوق لتلك الأفعال المناسبة للقوى الدانية بلحاظ غاياتها.

وأما اذا كانت تلائم القوى العاقلة وما فوقها فيحكم بالمدح، فكيف يدعى أن الحسن في الأفعال اعتباري تخيلي وليس بعقلي؟!

هناك تساؤلان حول العقل العملي تقدمت الاشارة اليهما هما:

الأول :هل الحسن والقبح تكويني عقلي أو اعتباري جعلي من العقلاء؟

ويترتب عليه تساؤل آخر وهو أن المعروف ان أساس الشريعة وقوانينها هو الحسن والقبح العقلي، والأحكام الشرعية ألطاف في الأحكام العقلية أي ان ملاكات الأحكام الشرعية جهات حسن أو قبح في الأفعال لو اطلع عليها العقل لحكم بها.

فإذا كان الحسن والقبح اعتبارياً قابلاً للتغير، فحينئذ لا ثبات للشريعة حيث أن الأحكام الشرعية تكشف عن جهات لو علم بها العقل حكم بها، فاذا كانت تلك الجهات متغيرة فالحكم العقلي متغير، فالشريعة أيضاً غير ثابتة وهذه الإثارة مطروحة كثيراً في الأوساط الفكرية حتى أن البعض ذهب الى أن معنى ختم النبوة ليس بمعنى ثبات الدين الاسلامي الى يوم القيامة، وان البشرية قد تكاملت عقولها الى حدّ لا يحتاج الى نبي يرعاها أو وصي يسددها ويهديها، وإلا فلا ثبات للقوانين، فعقلاء كل قوم وحكماء كل طائفة هم يسنون تلك القوانين. وهذا إنكار للرسالة ، لأن الاعتقاد بها كما يلزم بأصلها، يلزم في امتدادها ايضاً، ولذا يعدّ القائل من منكري كون الرسالة لكافة الناس والعالم.

ومنشأ وروح هذا الاشكال يرجع الى اعتبارية الحسن والقبح وهو موجب لإثارة تساؤلات كثيرة أخرى في الرؤية والمعرفة الدينية في كثير من المباحث إذ هو تتأثر من القول، مثلاً قصة بدء النسل هل هي بدءت من نكاح الأخوات أو من تزويج أبناء آدم بالحورية والجنية.

وفي روايات أهل البيت عليهم السلام يستشهدون على ابطال رأي العامة ـ بأن بدء عملية النسل هو بتزويج الأخوات ـ بتمثيله صلى الله عليه وآله ـ لما سمعه من واقعة وقعت ـ ان خيلاً من الخيول النجيبة وقع على أمه من دون شعور منه ثم قتل نفسه ندامة، فهذه غريزة فطرية أودعها اللّه تعالى في الحيوانات ، فكيف لا يودعها اللّه عزوجل في

فطرة الانسان.

فالأفعال اذا كان لها محاسن أو جهات قبح في ذاتها فلا مجال للتبدل والتغير ، نعم لا يلزم على القول بالحسن والقبح التكويني ان تكون جهات القبح أو الحسن في الأفعال بنحو العلية دائماً ، فقد تكون بنحو المقتضى، مثلاً الكذب مقتضى للقبح، لا أنه علة تامة، لكن لا كما يقوله أحدهم أن الزنا لو لم يقبح من الشارع ، فليس فيه قبح وانما هو بتحريم الشارع قبيح!!!

حتى أن بعض الفلاسفة الامامية غفلوا عن هذه النكتة وقالوا بهذا المقال ـ والحال أنه يخالف مبنى الامامية ـ ان الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبّحه الشارع بالتفسير الاشعري، اذ العلم تابع للمعلوم لا أن المعلوم تابع للعلم. نعم تابع للعلم في الايجاد ، ولا أن ماهية المعلوم تتحدد بالعلم. وهو ما يلهج بها كثيراً فلاسفة الغرب كنظرية وهي انه حيث ان القوانين والتشريعات الاعتبارية حتى السماوية ، مبنية على العقل العملي، واحكام العقل العملي اعتبارية بحسب تواضعات وتوافقات كل مجتمع وكل قطر وكل زمان ، فهي تجدد وتتغير بحسب الازمنة والامكنة والأجيال، وعليه فالتشريعات التي تبنى عليها ايضاً تتبدل ولذلك قالوا: أن معنى ختم النبوة ليس بمعنى ان دينه أبدي الى يوم القيامة وانما ختم النبو بمعنى أن البشرية وصلت بعد نبوة النبي الى حدّ بامكانها أن تتكئ على عقلها أي انها وصلت الى نوع من الاستقلال عن السماء في التشريع بتوسط العقل البشري.

فهذه الدعوى مفادها : أن الأحكام الاعتبارية تخلقها الظروف والازمنة والأمكنة وتوافق العقلاء وبحسب ما يناسبهم ويجعلوه ملائما لهم ، فتكون قابلة للتغيير والتبدل ، وكذا الحال في أحكام العقل العملي ، فضلاً عن الاعتبارات والتشريعات وأول نقطة ضعف في هذه الاثارة هي أن احكام العقل العملي ليست

متغيرة، نعم الاشاعرة قد يجدوا صعوبة في الرد على هـذه الاثـارة وأمـا عـلى ماقدمناه فالبيانات العقلية المبرهنة عليها كفيلة لتخطئة هـذه الدعـوى. والنـقطة الثانية أن القائل يفترض واقعاً متحققاً ولو بحسب الأزمنة تـطابقه التشـريعات، ولذلك لابد أن تتغير بحسب الأزمنة كي تطابق واقع ذلك الزمن ، واذا ثبت وجود واقع تطابقه الاعتبارات والتشريعات فلا تكون التشريعات حينئذ قضايا فرضية محضة بل كاشفة اجمالية على كمالات الواقع ونقائصه، كما أن الواقع الوجودي له قواعد تكوينية منضبطة لا تتبدل على مرّ الأزمنة بحسب الاجناس والأنواع وان تبدلت الافراد والعوارض فلابد أن يوازيه تشريع ثابت أيضاً.

والنقطة الثالثة: أنه قد اتضح أن الاعتبار ليس هو اقتراح محيطي ابتدائي يعتبره من اراد، بل لابد من أن يكشف عن جهات الواقع حتى في القوانين الوضعية. وآية ذلك بالاضافة الى النكتة التي ذكرناها من المقننين أنه لا يمكن ان يوكل التقنين الوضعي الى جهّال المجتمع وانما يوكل التقنين الوضعي في كل حقل وفصل منه الى خبراء ذلك الفصل مع معونة الخبراء القـانونيين كأن تـجتمع لجـنتان، لجـنة الخبراء القانونية ولجنة خبراء الموضوع الخاص في ذلك الحقل والمجال .

فترى البشرية تخصص حق التشريع الى فئة خاصة مشتركة في كل فصل بين خبراء القانون وخبراء ذلك الموضوع ممن يحيطون بالتجارب، بل ولا يكـتفون بذلك بل انهم يجمعون خبرات البشرية السابقة وقوانينها ، بل انهم يستفيدون من التقنينات الشرعية السماوية أيضاً، وهذا حقل مفتوح في علم القانون المتداول في الجامعات البشرية وهو فصل فلسفة القانون ـ الجنائي ـ القضائي ـ المـعاملي ... ففلسفة القانون هي عبارة عن العلل والأسباب التي قُنن القانون على ضوئها، فتلك أسباب تكوينية وصواب القانون وصحته هي في الكشـف عـن تـلك الجـهات واصابتها وتنفيذها وقولبتها ويجعلون مدار القانون الوضعي هو في الكشف عن

الواقع واصابته ، فالاعتبار يكون بلحاظ الواقع، ليس بما هو هو .

الاعتباريات والاعتبار

فثم هنا تساؤل آخر هل أن الواقع يتبدل إذ الاعتبار والتقنين للكشف عن الواقع ـ وههنا يأتي البحث الديالكتيكي مع النظرية الاسلامية، نظرية الديالكتيكية أو التضاد مقابل نظرية التجريد العقلي، وكلا النظريتين تتفقان على أنّ هناك منطقة تغير كموجبة جزئية وانما الاختلاف بينهما ان النظرية الديالكتيكية تقول بأن التغير في كل شيء هو دائم بخلاف النظرية العقلية حيث تقول بأن التغير ليس في كل شيء، بل له منطقة معينة اي موجبة جزئية لا كلية، بل هناك ثبات بنحو الموجبة الجزئية أيضاً.

وهذا بحث قد كتبت فيه المسطورات واغنى البحث فيه وهنا نشير اليه فقط .

نشير الى النقض المعروف على نظرية التضاد الديالكتيكية وهو ان النظرية المزبورة هل تتغير أيضاً فيكون ثباتاً؟

فلابد ان يقول الديالكتيكي ويدعي بأنها لا تتغير وعليه فنفس القائل بالتضاد والتغير للواقعيات يلجأ الى ان يقول بثوابت ولو في النظرية نفسها، وإلا لو كانت هذه النظرية الديالكتيكية تتغير، فسيكون هناك ثوابت، وهذا مما يدل على أن المتغيرات مهما كانت سعت دائرتها التكوينية والواقعية لابد من ان تستند الى ثوابت ، فالثوابت هي التي تولّد وتنتج المتغيرات .

ومضافا الى انه لو كان البناء على التغير فالسعي والجهد البشري للفحص عن الحقائق لغو وعبث وباطل ، ولا يوجد عاقل يسعى الى معادلات لا ثبات لها التي تكون بعد حقب زمني مجهولات لا مجموع معلومات، فهذا السعي البشري من

أجل التوصل الى ثوابت، فالعلوم تتشعب الى شعب كثيرة ويوم بعد يوم تترابط مع بعضها البعض بشكل عجيب، فترابط الفلسفة بعلم السيكلوجيا وترابطه بعلم الأعصاب وترابط علم الاعصاب بعلم البدن و... فهذا السعي البشري من أجل التوصل الى الثوابت في عالم الطبيعة فضلاً عمّن يقرّ بأن هناك عوالم اخرى. اذن فالواقع ليس كله متغير، بل منطقة منه متغيرة واخرى ثابتة.

ثم اننا في الجملة قد أذعنا بوجود التغير في الواقعيات ولكن المنطقة الواسعة في الواقعيات هي الثبات، وحيث قلنا ان الاعتباريات واسطة اثباتية في الكشف عن الواقعيات، فلابد ان نتعرف على منطقة التغير في الاعتباريات في لغة القانون ـ بغض النظر عن ان القانون الهي أو وضعي ـ.

للتعرف على ذلك، لابد من التذكير بأن منطقة الاعتبار ليست الكليات الفوقانية العقلية كالظلم قبيح والعدل حسن والكليات القريبة من الكليات الفوقانية، ولا حاجة للاعتبار والتشريع في تلك المنطقة ـ وان كان الصحيح عندنا كما ذكرنا في مباحث علم الاصول وجود كمال في ذلك لا يتحقق إلا بانشاء التشريع ـ بل تكون منطقة الاعتبار في الكليات الوسطانية أو التحتانية فهناك ثبات للبنية الأساسية للاعتبار وهي الأحكام العقلية الفوقانية، فنلاحظ فطرياً حتى في القوانين الوضعية ان هناك تقسيم للاعتبار التقنيني الى تقسيمات منها ثابتة أو ثابتة متوسطة ومنها متغيرة، مثلاً، الدساتير التي للدول حيث يعتبرونها مواد قانونية ثابتة بعد ذلك تأتي تشريعات المجالس النيابية أو مجالس الامة، فهذه تشريعات يعتبرونها ثابتة متوسطة، بعد ذلك تأتي التشريعات الوزارية الاجرائية التنفيذية التطبيقية على المصاديق التي هي في داخل كل وزارة، وزارة، بعد ذلك تأتي مطقة الاجراء والتطبيق، فكيفية اجراء وتولّد القانون يمرّ عبر ثلاثة مراحل وهذه المراحل هي قديمة في لغة القانون والفطرة البشرية، ونفس الدستور توجد فيه

مواد أمٌّ ثابتة أساسية لا يمكن ان تتغير ، وهناك مواد قد تحتمل التغيير، وكذلك الحال في التشريعات المتوسطة.

وهناك نكتة اخرى في القوانين الدستورية من ان الدستور ينطلق من أهداف واغراض وتلك الاهداف والأغراض هي ثابتة بحسب رشد المقننين من الأمة انطلاقاً من الأهداف السامية كهدف الاستقلال والحرية والعدالة، فهذه يجعلونها ثابتة إلا اذا علموا بانهم لم يحيطوا بأهداف اخرى هي أسمى وأهم لم يلتفت اليها من قبل .

اذن لغة التقنين البشري فيها منطقة ثوابت ومنطقة متغيرات .

والميرزا النائيني ذكر في كتابه أن ضابطة المتغير في الشريعة هي الأحكام السياسية ، واما الثابت منها فهي غير الأحكام السياسية كالأحكام الشرعية والفتوائية، فهذه الضابطة متينة لكنها اجمالية.

توضيح ذلك : أنه في لغة القانون أو اللغة العقلية تتنزل المعاني الكلية الفوقانية في مدارج النفس وخضوع القوى الدانية تنزل الأمر الكلي الى ان يصل الى العمل الجزئي مثلاً هناك ادراك للعقل النظري ثم ادراك للعقل العملي ثم العقل العملي يذعن بالقضية المدركة، ثم يستعين بالآلات الادراكية النازلة كالتخيل والوهم، ويستعين بالروية والفطنة وهو جعل الأمر الكلي ضمن قالب جزئي مطابق له، ثم بعد ذلك يحرك القوى العملية الأخرى كالقوى الغضبية أو كالقوى الشهوية وايصال هذا المطلب الكلي الى ضمن فعل خارجي جزئي، هذا الكلام على صعيد منطقة النفس وكذا على صعيد منطقة الدولة ، اذ الدولة بعد لحاظها كموجود واحد شاعر فاعل لها قوى غضبية كالجيش والشرطة ولها قوى عمّالة، ولها قوى ادراكية ومتخيلة كالبرلمان ، ولها قوى فطنة وتروي كالقوى القضائية أو العقول المفكرة في جهاز الدولة، ولها عقل عملي كالدستور ، فتكون نفس الجهاز التكويني للنفس

وينطبق على جهاز الدولة.

فعلى ما ذكرنا نرى انه في سلسلة لغة القانون البشرية هناك معاني كلية ، بل ما فوق المعاني الكلية وهي منابع الدستوز وهي الأسس التي يعتمد عليها الدستور ومن ثم يأتي من بعده الدستور. ثم ان التشريعات المتوسطة حيث تراعي مجالس الأمم في القوانين الجزئية المطابقة للقوانين الكلية في الدستور، ثم بعد ذلك تأتي التشريعات الوزرائية التي تطابق تشريعات مجالس الأمم، ثم تأتي بعد ذلك مرحلة التطبيق والسرّ في هذا الشيء هو أن هناك نكتة عقلية بالاضافة الى أن الواقعيات بعضها متغير وبعضها ثابت، انّه الأمر العقلي الكلي دائما هو محل ثبات كما هو في الجوهر العقلي القائم بنفسه ، كذلك في المعاني العقلية، أيضاً هي في محل ثبات دائم، الى أن تتنزل هذه المعاني والكليات العقلية الى عقليات محدودة فيكون ثباتها بالنسبة الى ثبات المعاني العليا المطلقة أقل وما ان تتنزل بعد ذلك الى معاني مرتبطة بمعاني جزئية اكثر وهي الوهمية (المقصود من الوهمية هنا ليس بمعنى الوهم الذي لا واقع له أو لا واقع وراءه، بل المقصود من المعاني الوهمية هي الكليات المقيدة بالاضافة الى الجزئيات الاضافية مثل الحب المطلق والبغض المطلق هو غير حبّ زيد وبغض زيد) والخيالية وبعد ذلك تتنزل الى الجزئي الحقيقي وهو التطبيق .

اذن هذه المدارج التي تتنزل منها المعاني الكلية الى كليات اكثر محدودية الى معانٍ خارجة عن المعاني العقلية الى معاني وهمية الى ان يصل الى التطبيق أي الى منطقة التغيير، فاوضح مناطق التغيير هي في الجزئي الحقيقي واوضح مناطق الثبات هي المعاني العقلية الفوقانية جدا التي ليست هناك ما هو اوسع منها وبينهما متوسطات ولذلك نرى ان لغة التقنين البشري هي أيضاً كذلك، فهذا تدليل عام شرحاً لما أفاده المحقق النائيني من الضابطة في التغير والثبات في الأحكام

السياسية دون غيرها.

فالأحكام السياسية هي التي فيها التطوير، لأن الأحكام السياسية مرهونة ومرتبطة بالجزئيات اما الأحكام الشرعية وهي الثوابت العامة الكلية التي هي بمنزلة الأحكام الدستورية ، فتلك هي منطقة ثبات وليست متغيرة.

ولأجل ان نوضح اكثر نقول ان المعنى الماهوي للسياسة هو نفس معنى التدبير وهو من خواص قوة الفطنة وقوة التروّي الموجودة لدى النفس البشرية وبعبارة اخرى ان السياسة هو بمعنى تطبيق الجزئيات وموازنتها مع الكليات ، فمثلاً العقل يحكم بحسن الصدق أو حسن الاحسان ، وحينما يشاهد انسان زيداً ويريد ان يحسن اليه، فلابد وان يتدبر ويتروّى ان هذا الفعل هل هو مصداق للاحسان أم لا.. أو هو مصداق الاهانة، ولابد من التمييز بين مصداق الاحسان ومصداق الاهانة، ثم هل ان هذا مصداق للاحسان أو للاعانة على القبيح ، فلابد ان يميّز بين الاحسان والاهانة.

اذن لابد له من تمييز الجهات المشتركة بين الافعال كي يستخلص الجزئي الدقيق الذي ليس فيه التباس ومندرج تحت ماهية الاحسان وكليته، فهذا انما يتم بتوسط القوى الادراكية المادون السالمة في ادراكها ، وأيضاً بتوسط القوى العمّالة المادون فالغضبية أو الشهوية لا تتدخل بنحو تمانع تنزل المعاني الكلية وكذا المخيلة والواهمة لا تمانع ذلك التنزل بسيطرة الفطنة التي هي فوق القوى المادون ـ أي القوة الغضبية والعمّالة والشهوية ـ وسيطرة قوة التروي الادراكية التي تستخدم آلات القوى الادراكية المادون والقوة العمّالة المادون في الوصول الى الجزئي الحقيقي المندرج تحت الاجناس، حينئذ تصدر الأوامر في عالم النفس لتولد الشوق والارادة وصدور الفعل بعد ذلك وهذا ما يسمى بالبرهان العياني الذي نبّه عليه ارسطو واغفلها ابن سينا، فهذه المحدودة والمنطقة هي منطقة التنزل

أي تنزل العقليات الى الجزئيات الحقيقية .

فلابد من مرحلتين ، مرحلة تنزل العقليات الى مرحلة الجزئيات أي موازنة الحكم الجزئي مع الكليات واستنتاجه منها ومرحلة إعمال الحكم الجزئي بتحريك القوى العمّالة ولذلك كان التدبير من قوة التروي وقوة الفطنة لدى الانسان الأولي بمنزلة العقل النظري والثانية بمنزلة العقل العملي .

ولاريب أن هاتين القوتين غير قوة العقل النظري الادراكي ولكن هل هما نفس قوة العقل العملي العمّال الذي يغاير القوة النظرية الدراكة كما هو مبنى الفلاسفة المتقدمين كابن سينا ويغره ـ أم لا؟

وعلى كل تقدير عندما تكون تلك القوتين تحت تسخير العقل ولاجل تنزيل الكليات العقلية فسيكون فعلهما لأجل القضايا العقلية والحقّانية، واما اذا كانتا تحت تسخير القوى الشهوية أو القوى الواهمة حينئذ فستكون قوة نكراء وليستا قوة عقلية... لأنهما سوف تسيسان جميع القوى الاخرى حتى العقلية أي تدبرها وتجعلها خاضعة والقوى الشهوية والغضبية وهذا بنفسه يفرض في الانسان المجموعي أي صعيد جهاز الدولة.

والمفروض ان الرئيس وظيفته ان يسوس تلك القوى المختلفة لأجل الوصول الى الجزئي واذا تدخلت احدى القوى بنزعاتها الخاصة لا يكون التسيس تاما في محلّه.

وكمالهما فيها اذا اتسقت القوى للعقلية فضلاً عن ما اذا تجرد الرئيس ، اذن ما بيّنه النائيني تام من ان هناك ثبات في الأحكام العقلية ، أما في التسيس وهو نوع من التطبيق للجزئي والجزئي فمحل تبدل وتغير، ولذلك يعبر بأن الأحكام السياسية محل تبدل اي الأحكام الجزئية هي التي تتبدل ويتم استنتاجها عن طريق قوة الفطنة والتروي وبتوسط البرهان العياني والحكم الجزئي هو الذي في

محل تبدل وتغيّر.

واما محل الثبات هي القضايا العقلية، فهذه على أي حال منشأ من مناشئ التغيير وتحديد للأحكام الاعتبارية التي يفرض فيها التغير بلحاظ الأحكام السياسية أو ما يعبر عنه بالتعبير الفقهي بالحكم المولوي اي الولائي في مقابل الحكم التشريعي وقد يكون تبدل الموضوع منشأ لتبدل الأحكام الاعتبارية، فطبعاً المقصود من تبدل الموضوع، هو الموضوع الجزئي والكلي لا تبدل فيها، فيعود لنفس الضابطة التي ذكرت من أن الجزئيات هي منطقة التغير والتبدل .

وهذا هي نفس المنشأ الأول فبدلاً من قولنا التغيير في الأحكام السياسية قلنا بالتغيير بلحاظ تبدل الموضوع .

وهناك منشأ آخر وهو ما يقال عنه عامل الزمن، فالعامل الآخر هو وجود التزاحم والحراج والورود والضرر وقد تطبق هذه الضوابط التزاحم أو الضرر أو... على صعيد الأحكام الفردية وقد تطبق على صعيد الأحكام الاجتماعية ، فكما ان الوضوء الحرجي راقع للوضوء ومعين للتيمم في الحكم الفردي، هناك أيضاً في الأحكام والواجبات الاجتماعية بسبب الحرج الذي يطرء على عموم الناس، فيسبب رفع ذلك الحكم الموجود الأولي، أو الورود فقد يكون عنوانا وارداً على عنوان آخر أو ضرر لنوع عامة الناس فيكون تطبيقها بلحاظ الأحكام الشرعية التي هي احكام اجتماعية واحكام سياسية واحكام مجموعية وليست احكام فردية وهذا نوع من أنواع التبدل والتغير وهو تزاحم الأحكام مثلاً لو تزاحم واجب فرعي مثلا مع أحكام اعتقادية فيقدم الحكم الاعتقادي في فترة وقت التزاحم، وهذا المنشأ أيضاً منطقته في الجزئي الحقيقي أو ما يقرب منه .

ولكن ليتنبه في هذا المنشأ الى نكتة نبّه عليها الفقهاء في بحث القواعد الفقهية ، ان هذا المنشأ الثاني في التغيير ليس يوجب جعل الحكم الثانوي حكماً دائماً

وأبدياً ويقلبه من حكم أوّلي الى حكم ثانوي، بل يبقى الحكم الأوّلي على حاله بل في ظرف تواجد موضوع العنوان الثانوي من حرج أو ضرر أو تزاحم يتبدل الى حكم ثانوي لا دائماً، وإلا لو كان على نحو الدوام لكان وضعه كحكم أوّلي ن قبل الشارع الذي قد افترض انه محيط بالجهات الواقعية لا جاهل بالجهات الواقعية، مع أن الفرض ان الشارع وضعه عن علم وقلنا أن الكليات العقلية لا تبدل فيها.

فالفرض ان التشريعات الفوقانية تعكس عن جهات واقعية كلية معقولة والقضية والمعنى الحقيقي الكلي لا تبدل فيها، نعم في كيفية تنزله قد يتصادم مع كلي آخر إلا أن هذا التصادم ليس بدائم . بل ظرفي.

أيضاً هناك منشأ آخر للتبدل والتغير وهو ليس في الواقع بمنشى حقيقي وهو كيفية احراز التقنين، سواء التقنين الوضعي أو التقنين السماوي الالهي ـ فمثلاً الدستور الفرنسي، لقضاتهم يختلفون في فهم مادة من مواد الدستور أو الحقوقيون الفرنسيون يختلفون في فهم تلك المادة، فهذا نوع من الاختلاف في التشريع إلا انه اختلاف في الفهم والاحراز وليس هو اختلاف في نفس مادة التشريع، فهذا الاختلاف لا يتناول الكليات الفوقانية حيث ان في الكليات الفوقانية يعترض الثبات، وكلما كان بمعنى الكلي وكان ذو كلية وثبت اكثر، فوضوحه وبداهته أكثر والخفاء يقلّ ويندر، وكلما تنزل يبدو الخفاء ويزداد الغموض. ولذا ترى ان المبادئ في أي دستور من الدساتير الوضعية تكون واضحة لا خفاء فيها والمواد الأولية ـ وهي الأمّ ـ لا خفاء فيها أيضاً، بعد ذلك اذا تتنزل تلك المواد الى البرلمان ومن ثم الى مجلس الوزراء فهذه تحصل فيها اختلاف اكثر فأكثر، لأنها تتداخل الجزئيات بعضها مع بعض، فيكون عنصر الغموض أكثر فأكثر.

وقد يعبر عن هذا ان النفس حيث انها مجردة أو كلية ، فيكون ادراك النفس

للكلي أو المجرد أسرع من ادراكها للجزئيات حيث انها متعلقة بالمادة فيكون أبعد عن سنخ النفس وهذا المنشأ الثالث لا يختلف عن المناشئ السابقة من زاوية المورد حيث ان منشأ الاختلاف الاحراز غالباً في موارد الجزئيات لا الكليات فمثلاً ترى الانسان في الأحكام الفردية لا يختلف في المعاني مع فرد آخر من بني نوعه في الكليات العقلية فمثلاً في حسن الفضائل وقبح الرذائل بخلاف ما اذا تنزلت المعاني الى جزئيات يبدء الاختلاف وهذا الاختلاف راجع الى المنشأ الثالث لا الى المنشأئين السابقين ، فهذا الشخص يحرز أن مصداق هذا الفعل تعظيم وذلك الشخص ينفي ذلك بأن هذا المصداق ليس بتعظيم بل اهانة، ففي الفعل الواحد تكون في جهات التطبيق اختلاف وان كانوا متفقين على الكليات العقلية.

فالاختلاف في الاحراز في المنشأ الثالث لا يختلف كثيراً ما من جهة المورد مع المنشأئين السابقين في كون موارد الاختلاف غالباً في الأحكام السياسية، سواء سياسة النفس الداخلية في الأحكام الفردية أو السياسة الاجتماعية أو سياسة الاسرة... فدائماً الاختلافات في الأحكام الجزئية، واما الكليات، فلا اختلاف فيها.

نعم الاختلاف في الاحراز سواء كان في التشريعات الثابتة أو المتوسطة أو التشريعات المادون المتوسطة، أو الجزئيات، له ضوابط قانونية في الاحراز ، كما انّه للبرهان في الكليات ضوابط علمية ذكروها في باب البرهان من انه تكون القضية دائمة كلية، وانه تكون القضية صادقة وان لا يكون في العناوين اجمال، وأضاف المتكلمون والفلاسفة شرائط اخرى، كذلك في البرهان العياني الذي يختص بمنطقة التنزل من الكليات الى الجزئيات فقد وضعوا لها ضوابط. فالبرهان العياني يتكفل نوعاً ما احراز احوال الجزئيات الحقيقية في كيفية ادراجها تحت

الكليات ولكن بضوابط.

ملخص الجواب عن الاثارة الثانية

ويتلخص الجواب عن الاثارة الثانية بالتأمل فيها أولاً: في ان البنية التحتية للأحكام الشرعية الثابتة وهو الحسن والقبح العقلي برهاني فلا تبدل ولا تغير فيها.

وثانياً: ان منشأ الحاجة الى الاعتبار هو محدودية العقل البشري، فهذه المحدودية باقية وان ازدادت عقلية العقل البشري بالتجارب إلا أن اعتراف البشر واذعانهم بانه كلما ازددنا تجربة ازددنا بصيرة بالواقع ، وان هناك كليات عقلية يدركها العقل، وهناك كليات لا يدركها متوسطة الى ان تصل الجزئيات، كلما ازداد البشر تجربة، ازداد بصيرة بكيفية تنزل جهات الحسن والقبح أو جهات المضرّة والمنفعة أو جهات المصلحة والمفسدة، فبازدياد التجربة، يزدادون احاطة، ولكنها غير تامة مع ذلك ولذلك يواصلون التجربة بنحو دائب إذعانا بعدم الوصول التام. واذا لم تكن الاحاطة تامة، فيتوصل البشر الى عناية اللّٰه عزوجل، فلابد من عناية منه بان سنّ لهم تشريعات ثابتة في تلك المنطقة التي لا تدركها عقولهم المحدودة، واذا كان منشأ الحاجة للاعتبار هو محدودية العقل البشري، هذا الخالق الذي قد برع وحيّر العقول في ايجاد نظم بارع من اصغر وأحقر مخلوق الى أشرف وأحسن مخلوق ، فأتقن خلق كل شيء واحسن خلق كل شيء، فهاهو العلم يعجز عن اكتشاف الدقة اللامتناهية في المخلوقات وفي النظم، فكيف لا يحيط الخالق بما هو مدارج الكمال لاشرف مخلوق وهو الانسان ومعارج الكمال له؟ الحدس الفطن يسلّم بذلك، ولابد من ان يتقن له. وعليه فلابد ان تكون التشريعات عند من يحيط أزلاً وأبداً بكل جهات الأفعال ويحيط استقبالاً وحالاً وماضياً بكل الأفعال، ويحيط بان الفعل الواحد اذا تموّج خلال الاجيال التاريخية والبشرية

كيف يكون تموجاته وآثاره، فلابد له من احاطته لجهات الحسن والقبح المتسلسلة عبر حلقات الأفعال لا الاحاطة بجهات الحسن والقبح النفسي الموضوعية أو الذاتية لذات الفعل فقط، وهذه الدائرة لجهات الواقع لا يحيط به إلا خالق الكون، فهو الذي يسنن تلك التشريعات.

وثالثاً: انّ جهات التغير والتبدل في الاعتبار هي غالباً في منطقة الجزئيات أي الأحكام السياسية أو الولوية، لا في الأحكام الكلية الثابتة للتشريعات الثابتة.

ولاية التشريع لمن تكون
ولاية التشريع لمن له ولاية تكوينية

ثم أنه لابأس بأن ننظرلمن صلاحية التشريع ؟ أو ما يسمى بالولاية التشريعية هل تتبع الولاية التكوينية أم لا؟ قاعدة شرعية تقول : من له التشريع هو من له المقام التكويني الخاص ويعبر عنهما في الفلسفة والعرفان، ان الولاية التشريعية تتبع الولاية التكوينية، والتشريع هو لمن يحيط بالواقع أولاً وبالذات فالمشرع الأول هو اللّه عزوجل ـ ولكن هل يمكن ان يفوض ـ لا بمعنى ـ التجاخ التشريع وسن التشريع للبشر؟ ولأي فرد من البشر؟

يظهر من ارسطوا ان ايكال التشريع في التشريعات الوسطانية لا الفوقانية الى الانسان الالهي من البشر.

وان صلاحية التشريع الوسطاني لابد من ايكالها الى الانسان البشري، لنكتة ستأتي.

وبحسب التتبع يظهر من الفلاسفة حتى في الفلسفات الهندية انهم يذهبون الى ان المشرع والمسنن الأول هو الباري ومن بعده هو الانسان الالهي الذي كمل

علماً وعملاً بادئ ذي بدء للاستدلال عليهذه القاعدة نقول :

الوجه الأول : ظهر مما سبق ان سبب الحاجة الى الاعتبار هو محدودية العقل البشري، وذكرنا ان الارادة البشرية لا تتبع الاعتبار بما هو اعتبار، بل بما هو كاشف عن الجهات الواقعية ولابد من مراعاة ذلك في من له الحق في أن يسنن ويشرع؟

وليس ان لمن يحيط بالجهات الواقعية لكون علمه متصلاً ومرتبطاً بالعلم للذات المقدسة الأزلي الأبدي السرمد، فالذي له مثل هذا الشأن هو له أن يسنن ويشرع ، ولابد ان هذا العلم لا يتخلف ولا يكون جهلاً، فلابد وان يكون علمه مصيباً دائماً وإلا يكون نقض لغرض التشريع، ولا يكون مثل التقنينات البشرية في المواد الدستورية الفوقانية الأمّ حيث يشاهد التبديل وسببه عدم إحاطة المقنن بجهات الواقع، وبمقتضى قاعدة العناية الالهية وقاعدة اللطف الكلامي(ان اللّه بعباده لرؤوف رحيم) يعلم ان اللّه يوصل عباده الى كمالاتهم ويبعدهم عن نقائصهم .

الوجه الثاني : أن الجهاز الوجودي للانسان وقواه وكيفية عملية الادراك للأشياء وتصورها، ثم تنزلها الى حدّ ما... تفصيلاً كما يذكر في العلوم العقلية أن قبل مرحلة القوى العقلية للانسان هناك أربع درجات ، قلب وسر وخفي وأخفى، في وجوده وتسمى بالمراحل الوجودية القلبية للانسان وبعدها تأتي منطقة قوة العقل النظري، ثم قوة العقل العملي، ثم الفطنة والروية ثم شجرة القوى العملية النازلة ـ مثل القوى الغضبية والشهوية ـ وهذه القوى أيضاً تتشعب الى شعب أيضاً والقوى الادراكية النازلة ـ كذلك مثل قوة الوهم والخيال والحس المشترك، فعندما تتوجه النفس الى ادراك وتحصيل معلومة أو مجهولة من المجهولات تبدأ من قوة العقل النظري بالبحث في المعلومات والعودة للمجهول بالمعلومات، ثم اصابة

النتيجة، وقد ذكر ان هناك ثلاثة أفعال مزدوجة بين العقل النظري والعقل العملي، بناءً على ما هو الصحيح من احدى قولي الفلاسفة من ان قوة العقل العملي مغايرة لقوة العقل النظري، فالفعل الأول هو الفحص والبحث في الفكر، الثاني وهو ادراك النتيجة التي يتولد منها المقدمات، الثالث وهو الاذعان بتلك النتيجة ، وقد حقق أخيراً في الابحاث العقلية ان الحكم ليس بجزء القضية اي أن مدركات النتيجة ليست بجزء القضية وقد أشار الى ذكر صدر المتألهين في رسالته في التصور والتصديق حيث أثبت ان كلا تسمى علم التصور والتصديق .

هو الصورة الحاصلة ، غاية الأمر أن التصور هو صورة مجردة غير موجبة للاذعان بخلاف الصورة لها تأثير في ايجاد الاذعان والتسليم ، فهذه الصورة تسمى تصديقاً، فالعلم وتصوره وتصديقه ليس من مقولة الاذعان وليس من مقولة الحكم. بل العلم وهو تصور الصورة الحاصلة لقضية النتيجة وهي في الفعل الثاني وهو الادراك من العقل النظري للنتيجة، ثم بعدها يأتي الحكم .

فالحكم خارج عن القضية وليس من أجزاء القضية والحكم فعل من أفعال العقل العملي لا العقل النظري بل متابعة من العملي وخضوعاً وتسليماً للعقل النظري وقد فسر الحكم العلامة الطباطبائي في النهاية، بقيام النفس بدمج صورة الموضوع مع صورة المحمول في صورة واحدة، فتكون حينها النفس قد حكمت بهذه القضية وان هذه القضية لها صورة خارجية.

مثلاً في الصور الحسية هي صور بديهية أيضاً تذعن بها النفس ـ زيد الجالس أمامي ـ فهذه القضية عندما تأتي في النفس، تأتي مدمجة لا مفككة، فهذا الدمج ما يدل على انه ثبوت المحمول للموضوع من البديهيات وهذه الصورة في الواقع عبارة عن صور عديدة ـ زيد جالس زيد لابس زيد طويل ـ فهي ذات عدة محمولات في ضمن صورة واحدة وهذه الصورة هي في الواقع من المحسوسات

التصديقية والوجه في ذلك أنها في الواقع هي صور مطبوعة على بعضها البعض في ضمن صورة واحدة، فلو فككناها تنحل الى موضوع ومحمولات كثيرة واخبارات عديدة.

اذن التصديق دمج الصور في صورة واحدة وهذا الدمج يقوم به العقل العملي طبق معايير عقلية، وعليه فالحكم في القضايا العقلية يقوم به العقل العملي متابعة للصورة وقلنا سابقاً من أن وجوب المعرفة هذا عنوان مجمل ، فلابد من تحديد المعنى المراد بوجوب المعرفة هل المراد منه الفعل الأول أو الثاني أو الثالث .

نعم وجوب المعرفة لا يمكن ان يكون شرعياً على معنى الفعل الأول والثاني، الا أن الثالث لا بُعد فيه ، وبعد هذه المقدمة نذكر مقدمة ثانية وهي :

ان عملية التفكير حيث تتم بالفحص عن المقدمات ثم ادراك النتيجة ثم حكم النفس بتوسط قوى الحكم العقل العملي متابعة لهذا الادراك لكن ليس هذه المتابعة بنحو العلية التامة لما بينه الفلاسفة والمتكلمين من أنه لا ملازمة بين المقدمات ـ الصغرى والكبرى ـ وادراك النتيجة.

كما ذكر ذلك في المنظومة السبزواري فيبحث القياس حيث بيّن بأن الرابطة ليست رابطة العلة والمعلول بين المقدمات وادراك النتيجة ، بل من باب الاعداد.

وأما المتكلمون قالوا بأنه جرت سنة اللّٰه على أنه اذا ادركت تلك المقدمات، جعلت معدّة لافاضة النتيجة.

فالفلاسفة يذهبون الى اعداد وأما العلة لادراك النتيجة فهي افاضة العقول العالية على العقل البشري النازل كما في تعبير بعض الروايات (خلق اللّٰه العقل وجعل للعقل رؤوساً بعدد رؤوس الخلائق) . فالرابطة بين المقدمات وادراك النتيجة ارتباط اعدادي . فالعلية أثبتت للعوامل الفوقانية لا للمقدمات.

كما بيّن في الفلسفة نظير ذلك في الفاعل في عالم المادة، انه ليس بفاعل

ايجادي ، بل فاعل طبيعي أي فاعل الحركة، فمثلاً الانسان يتحرك وياخذ البذرة وباقي اللوازم فيزرع الزرع، ولكن المفيض اللوجود الشجري هي العوامل العلوية وقد بينوا في محلّه من أن الجسم لا يمكن ان يفيض صورة جسمية أخرى .

واذا اتضح عدم العلية بين المقدمات والنتيجة والاذعان بل الاعداد فربما لا يحصل ادراك النتيجة أو لا يحصل الاذعان بهاوذلك لكون الانسان ذا حالات مرضية نفسية في قوة العقل العملي والنظري وفي القوى المادون الدراكة بمثل الجربزة والعناد والوسوسة والاضطراب فهذه امراض في القوى الفوقانية في النفس، وهذه الصفات النفسية معادية وممانعة عن الانتقال من مرحلة الى مرحلة في الأفعال الثلاثة، فمثلاً الوسواسي لا يحصل له اذعان للادراكات الصحيحة، وهذا مما يدل على ان العلم بالنتيجة ليس علة تامة للاذعان والتسليم لانه قد تمانع صفة الوسوسة والاضطراب من الصفات الروية في قوة العقل العملي، وكذا صفة العناد وهي عدم الخضوع القوة العقل النظري وهكذا البلادة في قوة العقل النظري أو المفكرة، بأن لا تدرك النتيجة بعد ادراكها للمقدمات ، والجربزة الفكرية هي سرعة ادراك النفس للنتائج أو المقدمات ثم منها الى نتائج أخرى وهكذا من دون توقف مما قد يوقعها في الاشتباه أو عدم الاذعان والتسليم بالحقائق ، فهذه من صفات النقص لانه لابد من ترتيب بغض الآثار.

المقدمة الثالثة وهي كما انه لدينا صفات مرضية وصفات صحيحة في القوى الادراكية كذلك في العملية في النفس في الجهاز الانساني مما لا يجعل الرابطة بين الفحص وادراك النتيجة رابطة العلية كما أن الرابطة بين الفحص والوصول الى المقدمات ليست رابطة العلية ، وكذلك الرابطة بين ادراك المقدمات وادراك النتيجة ليست رابطة العلية وأيضاً ليست الرابطة بين النتيجة والتسليم هي رابطة العلية بل رابطة المقتضى ، بل وكذا الحال في الرابطة بين قوة العقل النظري والقوى

المادون ليست رابطة العلية، بل قد تكون القوى النازلة هي المسيطرة على قـوة العقل العملي والنظري، فمثلاً القوة الغضبية قد تكون مسيطرة عـلى قـوة العـقل العملي والنظري أيضاً حيث يكونان خادمان تحت سلطنة القوة الغضبية مع أنـها ليست قوة مدركة إلا أنها تطالب وتسخرهما لتحقيق ما تريده كما هو موجود في عالم الحضارة الغربية الحديثة حيث ان العلم والعقل في خدمة الشهوة والغضب.

اذن فخضوع القوى الادراكية السفلية المادون أو العملية السفلية المادون ليس بنحو العلية التامة، ففي القوى المادون اقـتضاء للـخضوع لقـوة العـقل العـملي، ومقتضى فطرة الانسان هو كون القوى المادون خاضعة للقوى الفوقانية، ولكـن شيئاً فشيئاً قد تتجاوز تلك القوى المادون حدها الفطري وتسيطر على المـلكة الموجودة في النفس البشرية.

والحال كذلك في قوة الوهم والتخيل، فقد تكـونان مـنصاعتين لقـوة العـقل وتكونان آلتين للعقل حيث انه لا يدرك الجزئيات، فيستعين بقوة الوهم والخيال.

فمثلاً، عندما تقول ـ زيد جالس ـ قد يقطع به بالعقل ولكن الذي يدرك زيداً وجلوسه قوة الخيال ولكن الحاكم هو العقل. فالمفروض فـي الطـبيعة والفـطرة البشرية أن تكون القوى الادراكية النازلة خاضعة وخادمة لقوة العقل، وقد نرى جحود من القوى الواهمة على القوة المدركة النظرية وقد بينوا مغايرة مدرك قوة الحسن والخيال والوهم مع اشتراك موردها في الجزئيات، فالحس يدرك الصور الحسية التي لها كل أحكام المادة عدا المادة ولابد من محاذات لموجود خارجي، وان يكون فيها مقدار وطول وعرض، وأما الصورة الخيالية المثالية التي تدركها قوة الخيال فهي مثل الصورة الحسية لكن لا يشترط فيها المحاذات، وأما الصورة الوهمية التي تدركها قوة الوهم لا يوجد فيها طول وعرض وعمق ولكنها مضافة الى جزئي خارجي فمثلاً الحب والبغض لا يوجد فيه طول ولا عرض ولا عمق

ولكنه مضاف الى حبّ زيد وبغض عمرو، فهذا يقال لها وهمية ، وكذلك يسمى المعنى الوهمي، العقل المقيد. وهذه القوى الادراكية المفروض فيها ان تكون خاضعة لقوة العقل العملي والنظري ولكن قد تجمع هذه القوى على قوة العقل العملي والنظري، بل تمانع العقل العملي عن الانصياع والخضوع للعقل النظري، فمثلاً ذات واجب الوجود لا تقتنص حس ولا بوهم ولا بخيال، لأن المفروض انه ليس بذي مقدار ولا حدّ، فكيف يمكن ان يقتنص بتوسط هذه القوى، بل لا يدرك شعاع نوه بتوسط هذه القوى النازلة وانما يدرك شعاع نوره بالقلب وما فوقه .

والأئمة عليهم السلام يثبتون الرؤية القلبية للّٰه عزوجل، فهي ليست حسية ولا خيالية ولا مثالية ولا عقلية وانما هي رؤية قلبية فوق العقلية، وهذا هو المعروف من مدرسة أهل البيت عليهم السلام خلافاً للأشاعرة، وعليه فالمقصود من أن واجب الوجود لا يدرك بالادراك النازل، بل بالادراك الفوقاني أي لا يدرك بالادراك النازل الحصولي حيث ان منطقة الصور الحصولية من العقل فما دون ومنطقة الادراك الحضوري هو القلب فما فوق فهذه ثوابت لابد من ملاحظتها دائماً.

نعم في بعض الروايات كما في رواية الصدوق في التوحيد عن الصادق في تعليمه لهشام بن سالم كيف يصف الباري مغايراً لوصف المخلوقين أن الرؤية العقلية بعد عدم كونها من التحديد لا اشكال فيها وان كانت دون الرؤية القلبية ، وهذا مطابق البراهين الحصولية القائمة على المعرفة الحصولية العقلية .

ثم لابد من بيان نكتة وهي ان تنزل العلوم الحقيقية من العوالم العلوية الى العقل البشري ثم منه الى باقي قواه وهكذا الى أن تتنزل الى الأدنى، فهذا التنزل لا يواجه مانعاً واحداً فقط بل يواجه سيلاً من العوائق والموانع المحتملة، فهناك عوائق في أصل التلقي عند العقل النظري، كما هو في الجربزة والبلادة. وفي كون الادراك يولد اذعاناً في كون الفحص عن المقدمات يولد ادراكاً لها والادراك لها

يولد ادراكا بالنتيجة، ثم في كون الادراك للنتيجة يولد اذعاناً بها تسليماً، ثم اذا تولّد الاذعان والتسليم هل تنصاع بقية القوى الى قوة العقل العملي أم لا، اذن هناك كثير من العوائق والموانع المحتملة، كما يلاحظ أن النتائج الفكرية التي يتوصل اليها الانسان إن كانت صائبة كلّها عبارة عن التقاطات أو تلقيات من العقل البشري لما يستلهمه من العوالم الغيبية الفوقانية كما ان بين تلك الحقائق تفاوت شاسع ومع هذا الحال كيف يؤمّن صدور أو سنّ تشريع وقانون متين ممن لا يكون قنواته معصومة في جهازه الانساني ، من أعلى قنواته الى أدنى قنواته. كيف يؤمن لمثل هذا في تشريع وسن القوانين ويكون رضاه مظهر الرضا الإلهي وغضبه مظهر للغضب الالهي، فغير المعصوم لا تكون لديه صلاحية للتسنين والتشريعات، لأن التسنين والتشريع يجب ان يكون محيطاً بالحقائق أو ما يتلقاه مطابق للحقائق الواقعية، ومعنى كونه مطابقاً للحقائق الواقعية أنه متنزل من العوالم العلوية عبر القنوات المعصومة من الزلل والخطأ، ﴿بالحق أنزلناه وبالحق نزل﴾، وانّما من يكون رضاه مظهراً للرضا الإلهي وغضبه مظهراً للغضب الإلهي ومظهراً للغرائم الإلهية حينما تكون كل حركاته وسكناته بلحاظ التأثر من العوالم العلوية، وبتعبير آخر ان كل الدرجات الموجودة الدانية والوسطى والعالية هي في الواقع متأثرة عن العوالم العلوية، فمثلاً القوة العاقلة عنده تدرك القضايا بالسلامة والمتانة والدوام والصواب، ثم بعد ذلك متابعة بقية القوى العملية الأخرى من من دون تشويش أو مشاغبة ، كما مثّل في الكلام المجيد بالماء الإلهي عندما يفاض ماء العلم من العين الازلية ويجري في قناة الجهاز الانساني ، فيجب ان لا يتكدر ولا يتلوّث بالقنوات التي يمرّ عليها، ولو تلوّث وتكدّر فتذهب عنه زلاليته ونفعه النابع من الصفاء، فلابد من قناة مأمونة في جهاز وجودي انساني عن تلويث ذلك الماء الزلال.

وبتعبير علمي دقيق، انه لابد ان يكون التلقي صحيح وسليم، وأن لا تكون القناة مسدودة ـ كالصمُ البكم العمي ـ بل على الانفتاح على الدوام والاتصال بالعالم العلوي والجهات الغيبية، يكون المجرى سليماً، كما تشير الآية الى اختلال القنوات ـ ﴿هو الذي أنزل من السماء ماء فسالت أودية﴾ فمن لا يكون رضاه رضى الله وغضبه غضب الله لا يمكن جعله مسنن ومشرع لأن تشريعه وتقنينه تتنازع فيه الموانع والاحتمالات والأمراض النفسية الكثيرة عن التلقي أو التنزل السليم ولا يكون ما سنّه من قضية وحكم مطابقاً للواقع ومن ثم قالوا بأن الولاية التشريعية تابعة للمقام الخاص التكويني.

كما أنه لابد من الالتفات الى أن هناك في درجات الانسان مقامات أعلى أخرى فبعض أفراد الانسان ليس له تجرد فوق تجرد العقل وليس له تلطّف في الروح فوق تلطف الدرجة العقلية، وقمة التلطف لديه الدرجة العقلية وهي درجة العلم الوصولي، بخلاف درجة القلب، فما فوق فهي درجات العلم الحضوري، والانسان اذا لم يكن له نوع من الرياضات الشرعية لتلطف الروح والنفس عن المادون، لا يكون له مقام القلب والسر والخفي والأخفى ولا تكون له درجات روحية الطف، فالطف لا يكون له بعد ذلك صعود وجودي وكمال وجودي في دائرة الوجود، فهذه الدرجات حقل وباب مستقل للتعرف على الأمراض الموجودة في هذا القسم من الجهاز الوجودي لدى الانسان والتي هي المراحل القلبية ، فلابد من التأمل في هذا الجانب في الأمراض الموجودة في درجات القلب من الجهاز الوجودي الانساني وهي أعلى مراتب الوجودات .

الانسان الذي يتعالى وجوده الى مرحلة الصادر أو المخلوق الأول يكون متصلاً بالصقع الربوبي، فلا يحجبه عن الصقع الربوبي والعلم الربوبي أي حاجب، فيكون بصيراً بالواقع ومحيطاً بخصائص أكثر فأكثر وعلى كل حال فلابد من

المسنن والمشرع المفروض فيه ان يكون ذا مقام تكويني خاص والذي يصطلح عليه العصمة ، كما لا يخفى ان في العصمة درجات ومن ثم اختلف الانبياء، فبعضهم كان صاحب شريعة والبعض تابع لصاحب الشريعة وبعضهم كان من أولي العزم وبعضهم كان من غير أولي العزم وبعض اولي العزم شرائعهم دائمية والبعض غير دائمية ـ وهذا الاختلاف والتفاوت من الجانب الفوقاني والجانب اللمي، نعم ما يذكر من أبحاث في تواريخ الدعوات الالهيين انما يكون بحث من الجانب الإني فما يقال من ان البشر تتكامل عقولها فتستغني عن الشريعة الدائمة دليل بنفسه على الحاجة ، لأن لازم التكامل هو الجانب اللمّي وان تكامل العقول يدل على أنها بحاجة الى من له قناة معصومة واحاطة أشمل كي ينظم لها ويبرمج لها صراط الأمان والنجاة.

ثم انه يفسّر اختلاف الشرائع في محدوديتها وعدم محدوديتها بلحاظ ان الظروف والشرائط من حيث الوسع في الدائرة والضيق، وهذا الفارق في الواقع من الجانب السفلي والانّي، وأما اذا نلحظه من الجانب اللمّي والعلوي فليس هو الفارق ، فمثلاً هناك تعداد كبير من القضايا الحقيقية الصادقة الدائمة الحاكية عن الحقائق الواقعية الثابتة ولكن هناك أيضاً قضايا حقيقية مقيدة غير دائمة ، فالقضية العقلية التي تتكفل بالحكاية عن صنف من نوع معين في زمن معين في ما هي خصائصه ولوازمه واحكامه ، فهذه قضية حقيقية صادقة ولكن صدقها وحقيقتها محدودة بأمد معين، واما اذا اتخذت قضية حقيقية صدقها أبي أو أزلي أو دائم، فسوف تكون حقيقتها وصدقها أكثر سعة ودواماً وشرفاً ولذلك يقولون من أن القضايا الحقيقية التي تعنى بشؤون أو صفات الباري من أكثر صدقاً من القضايا الحقيقية التي تعنى بشؤون المخلوقات ولو كان أشرف المخلوقات، لأن القضايا العقلية التي تحكي عن أحكام الباري وعن الصفات التكوينية تكون جهة قضيتها

هي الأزل والأبد والسرمد للباري، بينها الجهات التي تكون في القضية التي تحكي عن الصفات وأحكام الممكنات هي الضرورة بالغير لا بالذات والضرورية بالغير أقل صدقاً من الضرورة الذاتية الأزلية ولذلك نلاحظ الاشاعرة في قوله تعالى ﴿ومن أصدق من اللّه قيلاً﴾ فهذا لا يعني ان كل غير اللّه كاذب وانما المقصود منها ان محدودة ومنطقة الصدق فيقول اللّه هي أكثر سعة من محدودة ومنطقة الصدق في قول غير اللّه أي المقصود منه انه قد تكون القضايا الحقيقية تعكس عنه صدق متسع أكثر دائرة وقد تعكس عن منطقة صدق أقل دائرة.

وفي هذا الوجه الثاني يتضح لنا أن في الجهاز الوجودي الانساني في النصف الأول منه في المراحل القلبية لا يكون في مطلق الأفراد سليماً ومأموناً، وان كان على ذي درجة عالية، فلا يكون مطلق الأفراد في السنن والتشريعات صائباً ، بل احتمال الخطأ والخضوع للنزعات النفسانية على حاله ، ومن ثم قالوا ان الولاية التشريعية تابعة للمقام الخاص التكويني وهي العصمة.

والوجهان المتقدمان يدلان على أن صلاحية التشريع والتقنين للذي له المقام الخاص التكويني ويدلان على أن هذا المشرع غضبه عاكس عن غضب اللّه ورضاه، فذلك الرضا والغضب والحركات والسكنات والارادة والعزائم إلهي تشريعي ، لكن الوجه الآتي دال على ضرورة ذلك .

الوجه الثالث : ان المعاني العقلية ومافوقها من الحقائق لاريب انها اذا تنزلت في الانسان الكبير وهو عالم الكون وكذا اذا اريد تنزل المشيات للباري عزوجل ـ كما هو متسالم بين كل مدارس المعارف مطلقاً اجمالاً ـ أن تنزل المشيئة الإلهية أو تنزل العلم الرباني الذاتي يتم بالعلم ثم المشيئة ثم الارادة ثم القضاء ثم القدر بمعنى الابرام .

فالايجاد في عالم المادة يتسلسل في ترتيب معين، فكذلك في الانسان

الصغير، وبعبارة أخرى، الترتيب في الانسان الكبير بلحاظ عالم المادة ـ وهذا الترتيب ليس في أفعال الباري لعجز منه تعالى وانما منشأوه عدم قابلية وامكان الممكن الموجودي لأن ينوجد إلا بتوسط الترتيب المذكور، فليست القدرة الإلهية محدودة وانما المحدودية في الموجود للممكن. فعالم الدنيا بلا تقدير لا يمكن حدوثه، ولابد من تقدير قبله، لأن العالم المادي الجسمي محدود فهو يحتاج الى مادة وغيرها من الشرائط.

فنفس الموجود المتكون المادي، طبيعته تستلزم له التقدير قبل تكوينه.

فخاصية الموجود المادي ان فرض ذاته وامكانه وفرض شيئيته لا يمكن إلا بعد فرض سلسلة من أفعال الباري، فليس تدبير الملائكة في الانسان الكبير أمر اتفاقي وعبطي ﴿يفعلون ما يؤمرون﴾ أي لهم نفوس كلية مدبرة وكيفية اصدار تلك النفوس (أفعالاً هي بهذا التنزل ايضاً علم ـ شاء أراد ـ قضاء ـ قدر) هناك عدة مراحل.

فيتنزل الأمر في عالم النفوس الكلية ثم في النفوس الجزئية أي في العقل العملي ثم ـ مرحلة التردي ثم قوة عمّالة اخرى الى أن يوجد ويصدر كونه، فقضى وقدر وأراد وأبرم كما هو الحال في جهاز الوجود الانساني.

فكما في الانسان الكبير الفعل يحتاج الى المرور بهذه المراحل، وأن طبيعة الفعل والظاهرة الدنيوية هي المرور بمراحل. والأمر الرباني يمر بها للقصور في جانب قابلية الفعل لكي ينوجد، امر اللّٰه ليس بعجز من اللّٰه تعالى.

يتنزل الى اللوح والقلم و...، فيتنزل الى عالم الخلق.

اذا كان الحال كذلك في السنن التكويني، فقس عليه قياساً عقلياً لا استحسانياً نزول الأمر التشريعي الإلهي، واذا كان الحال في الارادة والسنة والايجاد التكويني كذلك، فكيف الحال في الأمر التشريعي والاعتباري؟

هذا بيان مجمل لضرورة كون ماهية التشريع هي تقدير وتحديد وتدبير للأمر الكلي المعلوم الفعلي ضمن الجزئيات، فلابد من فرض قوى مرتبطة ومتعلقة بالجزئيات، لكي يصدرالتقنين والتسنين ولعلّ تسمية تشريع النبي بالسنة لكونها عبارة عن ـ السنّ اي التقييد والتطبيق.

لا التطبيق بمعنى مع الاجزاء العملي الخارجي، بل بمعنى التضييق وتنزيل الكلي الى مراحل أضيق فأضيق لا أن يتوصل الى جزئي خارجي.

فاجمالاً فكرة التشريع موكلّة الى الكملين والمعصومين واتضح من الوجوه الثلاثة ان ذلك فطري، لأن التشريعات ليست كلها من نمط وسنخ الكليات المتنزلة الوسطانية ، بل القسم الأول الفوقاني منها كلي مطلق من اللّٰه تعالى، فهو تشريع رباني ، وإما تقدير تلك التشريعات وما يسمى بالتسنين، فتلك لمن هو متعلق ومرتبطبالجزئيات كما هو الحال في السنن الكونية.

اجمالاً من دون تفصيل: العقل النظري يدرك لابدية دخالة الارادة الأنفسية المخلوقة المعصومة عن تجاذب القوى النازلة وإلا فسوف يكون تقنينها ناشيء من القوى النازلة وهو انصباغ الأمر الالهي بلون ما كدر وهذا خلاف الفرض، فلابد من قناة مضمونة من أي تلون من الألوان النزولية فكما في الأمر الكلي الكوني لا يبقى على كليته مثل المشيئة بل لابد من تنزله بالارادة والقضاء والتقدير لكي يوجد، وكما سبق ليس المحدودية والعجز في قدرة القادر بل المحدودية في قابلية القابل والا فمثل أن تفرض الجسم بدون الطول والعرض والعمق، فهو خلف الفرض ـ فالترتيب عجز في الجسم لا في خالقه .

هذا بيان ثالث لكون الولاية التشريعية تتبع الولاية التكوينية وبيان لضرورة ان التشريع المتنزل لابد أن يوكل الى المعصوم ﷺ .

والسلام

ملخص الأدلة على واقعية الحسن والقبح[1]

الأدلة على واقعية الحسن والقبح بمعنى المدح والذم بل وبداهتهما، كما هو مبنى الفلاسفة ما قبل الاسلام والفارابي، متعددة نستعرض واحداً منها تاركين الباقي الى بحوث علم الكلام.

الدليل : يبدئ من خلال فهم فلسفي لحقيقة المدح والذم (وفرق البحث الفلسفي عن اللغوي، أن الأول يبحث في المفاهيم واقتناص صورها ومعرفة حدودها.. ومن ثم يكتسب البحث عمومية ولا يختص بلغة دون أخرى، بخلاف الثاني فانه يبحث عن وضع ألفاظ اللغة وأنها لأي شيء وضعت)..

المدح : عبارة عن القضية المتكفلة لحمل كمال معين على موضوع معين، أو فقل هو : المخبر به عن الكمال ، فالمدح دائماً يكون بكمال .

والذم : عكسه عبارة عن القضية المتكفلة لحمل نقص وشر معين على موضوع معين...

وبعبارة أدق وأعمق : المدح يستبطن الحكاية، فعلاقته مع الكمال الخارجي علاقة الحاكي والمحكي، فهذا الحاكي «المدح» مفهوم فلسفي واعتبار نفس أمري مأخوذ من نحو وجود الكمال خارجاً.. ومن ثم فهو الصق بالخارج من المفهوم الماهوي، وأكثر إتحاداً مع الكمال الخارجي، من المفهوم الماهوي للكمال، فيحمل عليه بالحمل الشايع حقيقة، في حين أن حمل الماهية على الماهية الخارجية حمل شايع مجازاً وبواسطة الوجود.

---

(١) هذا مقتطع من تقرير بحوث علم الأصول بقلم الفاضل السيد جعفر الحكيم .

والذم مثله..

وبهذا العرض يتضح أنه لا يمكن التفكيك بين المدح والكمال فانهما متلازمان أو متساوقان نظير الوحدة والوجود والتفكيك بينهما بصدق أحدهما دون الآخر كان بداية المغالطة، وقد الفت سقراط والفارابي اليها وشددا النكير عليها..

كذا بين الذم والنقص يأتي الحديث نفسه .

ومن هنا كانا واقعيين لهما نفس أمرية وليسا إعتباريين أصوليين..

بل المدح والذم بمعنى التحسين والتقبيح لا بمعنى الحسن والقبح، وهذا هو الظاهر من كلمات الأشعري والقائلين باعتباريته، ومن ثم ينسجم تماماً مع ما ذكرناه من أن المدح هو حكاية الكمال وهو معنى التحسين ، وهو لا يكون الا بقضية ذهنية محمولها الكمال الذهني الحاكي عن الكمال الخارجي.

فالحسن والقبح دوماً بمعنى الكمال والنقص ولا يأتيان بمعنى المدح والذم، وانما التحسين والتقبيح بمعنى المدح والذم .

نعم: الكمال الخارجي مدح عيني لكمال فوقه أشرف منه وجوداً نظير المعلول فانه كلام تكويني معبر عن علته .

وبما أنه تبلورت العلاقة التكوينية بين المدح والذم والكمال والنقص يتضح في الوقت نفسه ارتباطهما التكويني بسلسلة من لوازم الكمال والنقص التكوينية.

علماً بأنه قد نوقش في تكوينية بعض اللوازم وكان منفذاً للقول باعتبارية الحسن والقبح بمعنى المدح والذم، لانهما محمولان على تلك اللوازم الاعتبارية ولا يعقل عروض وحمل تكويني على اعتباري.

من هنا كان لزاماً استعراض هذه اللوازم واثبات تكوينيتها حفظ لتكوينية المدح والذم.

١ ـ ٤ الملائم والمنافر وحب الملائم وكراهة المنافر وهذه قد اتفق على

تكوينيتها وواقعيتها، وهي من لوازم الكمال بدليل : أن الانسان مفطور على حب الكمال.. كما هو مبرهن عليه عقلاً ونقلاً ـ وعلى كراهة.. النقص.. فالكمال يـولد الملائمة وهو مورد الحب والنقص يولّد المنافرة ومورد للبغض والكراهة.

٥ ـ ٨ المثوبة والعقوبة الأخروية، واستحقاقهما.. ومن الواضح تكوينية الأولين لو فسرا بتجسم الأعمال حيث أنهما معلولان لحسن الفعل وقبحه، وقد أشرنا الى أن حسن الفعل وقبحه يعني الكمال والنقص.

كذا الاستحقاق الأخروي فانه تكويني ولازم للكمال والنـقص، وذلك لأنـه يعني استعداد الفعل الكامل أو الناقص لتـرتب الصـور البـهية أو القـاتمة عـليه، والاستعداد والقوة أمر تكويني معد للكمال والنقص الأخرويين..

٩ ـ ١٦ العقوبة والمثوبة الدنيوية والتي تجعل من قبل العقلاء، كذا العدل والظلم، والخضوع والتعظيم.. كلها لوازم الكمال والنـقص، وعـلاوة عـلى ذلك تكـوينية واقعية.. وان خالف في ذلك السيد الصدر في العدل والظلم والعلامة في الاخيرين.

توضيح ذلك : العدل عبارة عن استيفاء كل موجود ارادي كمالاته الممكنة له، أو اعطاء المستعد ما هو مستعد له، والظلم عكسه.. وهذا معنى تكويني.

بل حتى العدالة الاجتماعية واقعية وتكوينية لانها تعني ـ حسب ادق تعريف لها لأرسطو ـ وصول الفرد في المجتمع الى كل كمالاته من خلال نظام المجتمع المرجوة له، وفي صورة مضادة الاجتماع المدني وصول افراده الى المـرجـو لم تكن عدالة اجتماعية وكان عكسها.

كذا القانون العقلائي الذي يشرع من قبلهم اذا كان يؤمن وصول الفرد الى ما يرجوه من الكمالات عند مراعاته وتطبيقه من قبل القوة التنفيذية ، كان عدلاً، فاذا فقد القانون هذه الخاصية أو لم يتم تطبيقه حرفياً. لم يصل الفرد وسيحرم فهو ظلم .. من هذا الفهم للعدالة القانونية يعرف أن العدالة ليست وصفاً للقانون من حيث هو

وانما وصف للكمال الذي يستبطنه الفعل المتعلق للقانون.

فالعدالة هي الفعل الكامل، ومع فرض ظلم القانون فهو يعبر عن أن الفعل ظلم مما يكشف عن أن العدل والظلم في القانون ليس مرهوناً بالقانون وانما بالكمال والنقص.

من كل ما تقدم يعرف أن مقولة «العدل حسن» تعنى أن العدل كمال.. وبعكسه «الظلم قبيح».. ومعه لا يكون المدح والذم عليهما اعتباراً جعلياً اصوليا..

وأما الخضوع والتعظيم، فانهما يوصفان بالحسن من حيث استبطانهما الكمال الذي هو ترويض الصغير على الاقتداء بالكبير، وصفة الاقتداء كمال، والخضوع وامثاله بما هو تقنين عقلاني اعتباري لا حسن فيه، ومن ثم كان الخضوع للجاني فاقداً للحسن وان اعتبره ألف معتبر..

كذا العقوبة والمثوبة واستحقاقها في الدنيا تجعل من قبل العقلاء وتوصف بالحسن من أجل ردع الفاعل عن الفعل القبيح، أو التشجيع والتجفيز على فعل الكمال فهي معانٍ مشوقة ومنفرة والشوق والنفرة امور تكوينية..

ومما ذكرناه يتضح أننا لم ننكر اعتبارية الأمور المذكورة (٩ـ١٦) وانما نكرنا بالزوم الحسن والقبح لهذا الاعتبار من زاوية الاعتبار، بل هما لازمان للاعتبارات لزوم المذكورة من بعدها التكويني الكمال والنقص.. وقد أوضحنا البعد التكويني لهذه الأمور.

ولذا يتم الحديث عن الدليل وقبل الانتقال الى نقطة جديدة نلخصه، ضمن نقاط:

أ ـ المدح والذم بمعنى التحسين والتقبيح لا الحسن والقبح وانما هما يعبران عن الكمال والنقص دوما.

ب ـ علاقة المدح والذم بالكمال خارجاً، علاقة المفهوم الفلسفي الحاكي عن

مصداقه، ومن ثم فهما اعتباران فلسفيان لا اصوليان فهما معنيان حقيقيان .

جـ ـعلاقة المدح والذم بمفهوم الكمال علاقة المساوقة ولكن مع مفهوم الكمال من حيث حاكويته عن الخارج.

د ـ استعراض مجموعة من اللوازم التكوينية للكمال التي تقع موضوعاً يحمل عليه المدح والذم.

هـ ـ مناقشة فكرة الاعتبارية المحضة لمجموعة من اللوازم الأُخرى واثبات وجود بعد تكويني فيها، من خلاله تكون لوازماً تكوينية واقعية للكمال وبالتالي موضوعاً للمدح والذم.

و ـ يستنتج من مجموع ما تقدم: أنا لا نستهدف من الدليل نفي الاعتبار بالمرة، وانما نفي فكرة كون المدح والذم اعتباريين وهميين أو تخيليين .

ى ـ بداهة المدح والذم تقدم اثباتها بالدليل .

ن ـ طبيعة العلاقة بين الاعتبار الفلسفي الانتزاعي والحسن والقبح الواقعيين تم ايضاحها سابقاً.



المحتويات

الفَصلُ الأوّلُ

رأي الفلسفات الهندية والفلسفة اليونانية

الفَصلُ الثَّاني

رأي الفلسفة الاسلامية ـ العهد الأول

الفصل الثالث

رأي الفلسفة الاسلامية العهد الثاني

الفصل الرابع

رأي الفلسفة الاسلامية ـ العهد الثالث

الفصل الخامس

الخاتمة

